

ତାୟଦର୍ଶନ

ଚତୁର୍ଥ ଖଣ୍ଡ

ମାଧବୀରାଜା ପ୍ରଭାତ ପର୍ବତ

NAYADARSHAN

Pandit Phani Bhusan Tarkabagish.

© West Bengal State Book Board

© পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ

পর্ষদ কর্তৃক প্রথম মুদ্রণ : সেপ্টেম্বর ১৯৮৮

প্রকাশক :

পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ

(পশ্চিমবঙ্গ সরকারের একটি সংস্থা)

আর্য ম্যানশন (নবম তল)

৬এ, রাজা সুবোধ মল্লিক স্কোয়ার

কলিকাতা ৭০০ ০১৩

মুদ্রাকর :

রূপলেখা

১২, মীতারাং ঘোষ স্ট্রীট,

কলিকাতা ৭০০ ০০৯

প্রচ্ছদ : বিমল দাস

মূল্য : আঠাশ টাকা

Published by Shri Sibnath Chatterjee, Chief Executive Officer,
West Bengal State Book Board, under the Centrally Sponsored
Scheme of Production of books and literature in regional
language at the University level, launched by the Government
of India, Ministry of Human Resource Development (Depart-
ment of Education), New Delhi.

গৌতমসূত্র

বা

ন্যায়দর্শন

ও

বাংলায়ন ভাষা

(বিস্তৃত অনুবাদ, বিবৃতি, টিপ্সনী প্রভৃতি সহিত)

চতুর্থ খণ্ড

মহামহোপাধ্যায়

পণ্ডিত শ্রীযুক্ত ফণিভূষণ তর্কবাগীশ

কর্তৃক অনূদিত, ব্যাখ্যাত ও সম্পাদিত

সূত্র ও ভাষ্যাক্ত বিষয়ের সূচী

প্রথম ও দ্বিতীয় সূত্রে “প্রবৃত্তি” ও “দোষে”র পূর্বনিষ্পন্ন পরীক্ষার প্রকাশ। ভাষ্যে— “দোষে”র পরীক্ষার পূর্ব নিষ্পন্নতা সমর্থন....১

তৃতীয় সূত্রে—রাগ, দ্বেষ ও মোহের ভেদবশতঃ দোষের পক্ষত্রয়ের সমর্থন। ভাষ্যে—কাম ও মৎসর প্রভৃতি রাগ পক্ষ, ক্রোধ ও ঈর্ষ্যা প্রভৃতি দ্বেষপক্ষ এবং মিথ্যাজ্ঞান ও বিচিকিৎসা প্রভৃতি মোহপক্ষের বর্ণনাপূর্বক রাগ, দ্বেষ ও মোহের ভেদবশতঃ দোষের ত্রিত্ব সমর্থন৬-১০

চতুর্থ সূত্রে—রাগ, দ্বেষ ও মোহের এক পদার্থত্ব সমর্থনপূর্বক পূর্বসূত্রোক্ত সিদ্ধান্তে পূর্বপক্ষ প্রকাশ১১

পঞ্চম সূত্রে—উক্তপূর্বপক্ষের খণ্ডন১১-১২

ষষ্ঠ সূত্রে—রাগ, দ্বেষ ও মোহের মধ্যে মোহের নিকৃষ্টত্ব কথন। ভাষ্যে— সূত্রোক্ত যুক্তির সমর্থন....১২—১৬

সপ্তম সূত্রে মোহ দোষ নহে, এই পূর্ব পক্ষের সমর্থন১৬-১৭

অষ্টম ও নবম সূত্রে উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন১৭-১৮

ভাষ্যে—দশম সূত্রের অবতারণায় “প্রত্য ভাবে”র পরীক্ষার জন্য “প্রত্যভাব” অসিদ্ধ, এই পূর্ব-পক্ষের সমর্থন১২

দশম সূত্রে—আত্মার নিত্যত্বপ্রযুক্ত প্রত্যভাবের সিদ্ধি প্রকাশ করিয়া উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন। ভাষ্যে— আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধান্তেই প্রত্যভাব সম্ভব, এই বিষয়ে যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়া আত্মার অনিত্যত্ব

পক্ষ বা “উচ্ছেদবাদ”ও “হেতুবাদে” দোষ কথন১২—২২

১১শ সূত্রে—পার্থিবাদি পরমাণু হইতে দ্ব্যণুকাদিক্রমে শারীরাদির উৎপত্তি হয়, এই নিজ সিদ্ধান্তের (আরম্ভ বাদের) সমর্থন। ভাষ্যে—সূত্রার্থ ব্যাখ্যাপূর্বক সূত্রোক্ত যুক্তির দ্বারা উক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থন২২-২৬

১২শ সূত্রে—পূর্বসূত্রোক্ত সিদ্ধান্তে পূর্ব পক্ষ২৬-২৭

১৩শ সূত্রে—উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন.... ২৭—২৮

১৪শ সূত্রে—পূর্বপক্ষরূপে অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয়, অর্থাৎ অভাবই জগতের উপাদানকারণ এই মতের সমর্থন২১—৩৩

১৫শ সূত্র হইতে ১৮শ সূত্র পর্যন্ত ৪ সূত্রে বিচারপূর্বক উক্ত মতের খণ্ডন৩৩—৪২

১৯শ সূত্রে—পূর্বপক্ষরূপে জীবের কর্ম নিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের কারণ, এই মতের সমর্থন৪২-৫০

২০শ ও ২১শ সূত্রে—পূর্বোক্ত মতের খণ্ডনের দ্বারা জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তের সমর্থন৫০-৭৪

ভাষ্যে—সূত্রার্থ-ব্যাখ্যার পরে ঈশ্বরের স্বরূপ-ব্যাখ্যা। ঈশ্বরের সম্বল এবং তজ্জন্ম ধর্ম ও উহার ফল। ঈশ্বরের সৃষ্টি কার্যে প্রয়োজন। সর্বজ্ঞ ঈশ্বরের অস্তিত্ব বিষয়ে অসম্ভব ও শাস্ত্রপ্রমাণ। নিষ্ঠুর ঈশ্বরে প্রমাণাভাব৭৪-১৭৬

২২শ সূত্রে—শরীরাদি ভাবকারণের কোন নিমিত্তকারণ নাই, এই

- মতের পূর্বপক্ষরূপে সমর্থন
....১৭৭-১৭৯
- ২৩শ সূত্রে—উক্ত পূর্বপক্ষে অপরাধাদীর
ভ্রান্তিমূলক উত্তরের প্রকাশ
....১৭৯-৮০
- ২৪শ সূত্রে—পূর্বসূত্রোক্ত ভ্রান্তিমূলক
উত্তরের খণ্ডন। ভাষ্যে—মহর্ষির
তৃতীয়াধ্যায়োক্ত প্রকৃত উত্তরের
প্রকাশ১৮০-১২১
- ২৫শ সূত্রে—সমস্ত পদার্থই অনিত্য,
এই মতের পূর্বপক্ষরূপে সমর্থন
....১২১-১২৩
- ২৬শ ২৭শ ও ২৮শ সূত্রে—বিচারপূর্বক
উক্ত মতের খণ্ডন১২৩-২০৭
- ২৯শ সূত্রে—সমস্ত পদার্থই নিত্য, এই
মতের পূর্বপক্ষরূপে সমর্থন
....২০৭-২১০
- ৩০শ হইতে ৩৩শ সূত্র পর্যন্ত ৪ সূত্রে ও
ভাষ্যে—বিচারপূর্বক উক্ত সর্বনি-
তাত্ব বাদের খণ্ডন২১০-২২১
- ৩৪শ সূত্রে—সমস্ত পদার্থই নানা, কোন
পদার্থই এক নহে, এই মতের
পূর্বপক্ষ রূপে সমর্থন....২২২-২২৩
- ৩৫শ ও ৩৬শ সূত্রে ও ভাষ্যে—বিচার-
পূর্বক উক্ত সর্বনানাত্ববাদের
খণ্ডন২২৪-২৩১
- ৩৭শ সূত্রে—সকল পদার্থই অভাব
অর্থাৎ অলীক, এই মতের পূর্ব-
পক্ষ রূপে সমর্থন। ভাষ্যে—বিচার
পূর্বক উক্ত মতের অল্পপপত্তি
সমর্থন২৩২-২৪১
- ৩৮শ সূত্রে—পূর্বসূত্রোক্ত মতের
খণ্ডন। ভাষ্যে—উক্ত সূত্রের
ত্রিবিধ ব্যাখ্যা ও যুক্তির দ্বারা
- প্রকৃত সিদ্ধান্তের উপপাদন
....২৪১-২৫০
- ৩৯শ সূত্রে—সর্বশূন্যতাবাদীর অল্প
যুক্তি প্রকাশপূর্বক পূর্বপক্ষ
সমর্থন২৫০-২৫২
- ৪০শ সূত্রে—উক্ত যুক্তির খণ্ডন দ্বারা
উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন। ভাষ্যে
—সূত্রতাৎপর্য প্রকাশপূর্বক পূর্ব
সূত্রোক্ত যুক্তির খণ্ডন২৫২-২৫৯
- ৪১শ সূত্রের অবতারণায় ভাষ্যে—
কতিপয় ‘সংখ্যিকাস্তবাদ’ের উল্লেখ।
৪১শ সূত্রে “সংখ্যিকাস্তবাদ”ের
খণ্ডন২৫৯-২৬৮
- ৪২শ সূত্রে—“সংখ্যিকাস্তবাদ” সমর্থনে
পূর্বপক্ষ২৬৮-২৬৯
- ৪৩শ সূত্রে—উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন।
ভাষ্যে—সূত্রার্থ ব্যাখ্যার পরে
“সংখ্যিকাস্তবাদ” সমূহের সর্বথা
অল্পপপত্তি সমর্থন ও উহার পরীক্ষার
প্রয়োজন কখন২৭০-২৭৫
- “প্রত্যভাব”ের পরীক্ষার অনন্তর
ক্রমানুসারে দশম প্রমেয় ফলে”র
পরীক্ষার জন্য—
- ৪৪শ সূত্রে—অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের ফল
কি সত্ত্বাই হয়, অথবা কালান্তরে
হয়? এই সংশয় সমর্থন। ভাষ্যে
—অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের ফল
কালান্তরেই হয়, এই সিদ্ধান্তের
সমর্থন২৭৫-২৮০
- ৪৫শ সূত্রে—যজ্ঞাদি শুভাভিত কৰ্ম বহু
পূর্বেই বিনষ্ট হয়, এ জন্ত কারণের
অভাবে কালান্তরেও উহার ফল
স্বর্গাদি হইতে পারে না—এই
পূর্বপক্ষ প্রকাশ২৮০-২৮১

৪৬শ সূত্রে—যজ্ঞাদি কৰ্ম বিনষ্ট হইলেও তজ্জন্ম ধৰ্ম ও অধৰ্ম নামক সংস্কার কালান্তরেও অবস্থিত থাকিয়া ঐ ধৰ্মের ফল স্বৰ্গাদি উৎপন্ন করে, এই সিদ্ধান্তানুসারে দৃষ্টান্ত দ্বারা উক্ত পূৰ্বপক্ষের খণ্ডন... ২৮১-২৮৪

৪৭শ সূত্রে....উৎপত্তির পূৰ্বে কাৰ্য্য অসং নহে, সং নহে, সং ও অসং এই উভয় রূপও নহে এই পূৰ্বপক্ষের প্রকাশ২৮৪-২৮৭

৪৮শ ও ৪৯শ সূত্রে—উৎপত্তির পূৰ্বে কাৰ্য্য অসং, এই নিজ সিদ্ধান্তের অর্থাৎ অসং-কাৰ্য্যবাদের সমর্থন২৮৭-৩০৪

৫০শ সূত্রে—অগ্নিহোতাদি কৰ্মের ফল কালান্তরে হইতে পারে, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে পূৰ্বোক্ত ৪৬শ সূত্রোক্ত দৃষ্টান্তের দৃষ্টান্ত বা সাধকত্ব খণ্ডন দ্বারা পুনৰ্বার পূৰ্বোক্ত পূৰ্বপক্ষের সমর্থন৩০৪-৩০৫

৫১শ সূত্রে—পূৰ্বোক্ত দৃষ্টান্তের সাধকত্ব-সমর্থন দ্বারা উক্ত পূৰ্বপক্ষের খণ্ডন৩০৫-৩০৬

৫২শ সূত্র—পূৰ্বসূত্রোক্ত সিদ্ধান্তে পুনৰ্বার পূৰ্বপক্ষ সমর্থন৩০৭-৩০৮

৫৩শ সূত্রে—উক্ত পূৰ্বপক্ষের খণ্ডন৩০৮-৩০৯

“ফলে”র পরীক্ষার অনন্তর ক্রমানুসারে একাদশ প্রমেয় “দুঃখের পরীক্ষারস্তে ভাষ্যে—প্রথম অধ্যায়ে আত্মা প্রভৃতি দ্বাদশবিধ প্রমেয়মধ্যে স্থখের উল্লেখ না করিয়া মহর্ষি গোতমের দুঃখের উল্লেখ স্থখপদার্থের অস্বীকার নহে, কিন্তু উহা তাঁহার মৃত্যুর প্রতি শরীরাদি সকলপদার্থে দুঃখ ভাবনার উপদেশ,

এই সিদ্ধান্তের সযুক্তিক প্রকাশ৩১০-৩১৩

৫৪শ সূত্রে—শরীরাদি পদার্থে দুঃখ ভাবনার উপদেশের হেতু কথন। ভাষ্যে—সূত্রোক্ত হেতুর বিশদব্যাখ্যা ও দুঃখ ভাবনার ফলকথন৩১৪-৩১৬

৫৫শ ও ৫৬শ সূত্রে—“প্রমেয়” মধ্যে স্থখের উল্লেখ না করিয়া দুঃখের উল্লেখ, স্থখপদার্থের প্রত্যাখ্যান নহে কেন? এই বিষয়ে হেতুকথন। ভাষ্যে যুক্তি ও শাস্ত্রদ্বারা পূৰ্বোক্ত দুঃখ ভাবনার উপদেশ ও পূৰ্বোক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থন৩১৬-৩২১

৫৭শ সূত্রে—পূৰ্বোক্ত সিদ্ধান্তে আপত্তি খণ্ডনদ্বারা পূৰ্বোক্ত দুঃখ ভাবনার উপদেশের সমর্থন। ভাষ্যে—যুক্তির দ্বারা পুনৰ্বার পূৰ্বোক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থন এবং পূৰ্বপক্ষবাদীর চরম আপত্তির খণ্ডন৩২২-৩৩১

“দুঃখের” পরীক্ষার পরে চরম প্রমেয় “অপবর্গের” পরীক্ষার জন্য ৫৮শ সূত্রে—“ঋণামুবন্ধ”, “ক্লেশামুবন্ধ” ও “প্রবৃত্তামুবন্ধ” প্রযুক্ত অপবর্গ অসম্ভব, এই পূৰ্বপক্ষের প্রকাশ। ভাষ্যে, উক্ত পূৰ্বপক্ষের বিশদ ব্যাখ্যা ৩৩১-৩৩৭

৫৯শ সূত্রে—“ঋণামুবন্ধ”, প্রযুক্ত অপবর্গ অসম্ভব, অর্থাৎ “জায়মানো হ বৈ ব্রাহ্মণস্তিভিক্ষণৈশ্চণবা জায়তে”—ইত্যাদি শ্রুতিতে জায়মান ব্রাহ্মণের যে ঋষিঋণ, দেবঋণ ও পিতৃঋণ কথিত হইয়াছে, ঐ ঋণত্রয় মুক্ত হইতেই জীবন অতিবাহিত হওয়ায় মোক্ষার্থ অমুষ্ঠানের সময় না থাকায়

মোক্ষ হইতেই পারে না,—সুতরাং
উহা অলীক—এই পূর্বপক্ষের
খণ্ডন৩৩৭

ভাষ্যে—সূত্রানুসারে নানা যুক্তির দ্বারা
“জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিতে
“ঋণ” শব্দের জায় “জায়মান” শব্দও
গৌণ শব্দ, উহার গৌণ অর্থ গৃহস্থ,
ইহা সমর্থন পূর্বক গৃহস্থ ব্রাহ্মণেরই
পূর্বোক্ত ঋণত্বয় মোচন কর্তব্য,
ব্রহ্মচারী এবং সন্ন্যাসী অগ্নিহোত্রাদি
যজ্ঞ কৰ্ম্মের কর্তব্যতা না থাকায়
মোক্ষার্থ অন্তর্ধানের সময় আছে,—
নিকাম হইলে গৃহস্থেরও কাম্য
অগ্নিহোত্রাদি কর্তব্য না হওয়ায়
তাহারও মোক্ষার্থ অন্তর্ধানের সময়
আছে,—সুতরাং মোক্ষ অসম্ভব বা
অলীক নহে, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন
....৩৩৮-৩৪৬

ভাষ্যে—পরে উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন
করিতে “জরামৰ্ধ্যং বা” ইত্যাদি
শ্রুতির তাৎপর্য ব্যাখ্যা এবং “জরয়া
হ বা” ইত্যাদি শ্রুতিতে “জরা”
শব্দের দ্বারা সন্ন্যাস গ্রহণের কাল
আয়ুর চতুর্থ ভাগই লক্ষিত হইয়াছে,
ইহা সমর্থনপূর্বক “জায়মানো হ
বৈ” ইত্যাদি শ্রুতির বিহিতানুবাদও
ও “জায়মান” শব্দের গৃহস্থবোধক
গৌণশব্দ সমর্থন৩৪৬ ৩৫৫

পরে বেদের ব্রাহ্মণভাগে সাক্ষাৎ বিধি-
বাক্যের দ্বারা গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আর
কোন আশ্রমেরই বিধান না থাকায়
আর কোন আশ্রম বেদবিহিত নহে
এই পূর্বপক্ষের সমর্থনপূর্বক উহার
খণ্ডন করিতে যুক্তি ও নানা শ্রুতি-
প্রমাণের দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমের বেদ-

বিহিতত্ব সমর্থন৩৫৫-৩৭০
৬০ম সূত্রে—“জরামৰ্ধ্যং বা” ইত্যাদি
শ্রুতির দ্বারা ফলার্থীর পক্ষেই অগ্নি-
হোত্রাদি যজ্ঞের যাবজ্জীবন কর্ত-
ব্যতা কথিত হইয়াছে। কারণ,
বেদে নিকাম ব্রাহ্মণের প্রাজাপত্য
ইষ্টি করিয়া, তাহাতে সৰ্ব্বশ্ব দক্ষিণা
দিয়া, আত্মাতে অগ্নির আরোপ
করিয়া সন্ন্যাস গ্রহণের বিধি আছে
—এই সিদ্ধান্তসূচনার দ্বারা
পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন। ভাষ্যে
—শ্রুতির দ্বারা পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তের
সমর্থন৩৭০-৩৭৪

৬১ম সূত্রে—ফলকামনাশূন্য ব্রাহ্মণের
মরণান্ত কৰ্ম্মসমূহের অন্ত্রপপত্তি
হেতুর দ্বারা পুনর্বার পূর্বোক্ত
সিদ্ধান্তের সমর্থন। ভাষ্যে—শ্রুতির
দ্বারা ঐশ্বর্যাত্মক পূর্বতন জ্ঞানি-
গণের কৰ্ম্মত্যাগ পূর্বক সন্ন্যাস
গ্রহণের সংবাদ প্রকাশপূর্বক
সূত্রোক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থন। পরে
ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্ম্ম-শাস্ত্রেও
চতুর্গাশ্রমের বিধান থাকায় একা-
শ্রমবাদেব অন্ত্রপপত্তি সমর্থন করিতে
শ্রুতি ও যুক্তির দ্বারা ইতিহাস,
পুরাণ ও ধর্ম্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য সমর্থন
... ৩৭৪-৩৯৬

৬২ম সূত্রে—ক্লেশানুবন্ধ প্রযুক্ত অপবর্গ
অসম্ভব” এই পূর্বপক্ষের খণ্ডন
....৩৯৬-৩৯৮

৬৩ম সূত্রে—“প্রবৃত্তানুবন্ধ প্রযুক্ত অপবর্গ
অসম্ভব”—এই পূর্বপক্ষের খণ্ডন।
ভাষ্যে—আপত্তিবিশেষের খণ্ডন-
পূর্বক সিদ্ধান্ত সমর্থন৩৯৮-৪০১

৬৪ম সূত্রে—রাগাদি ক্লেশসমুত্তির স্বাভা-

বিকল্পবশতঃ কোন কালেই উচ্ছেদ হইতে পারে না, হুতরাং অপবর্গ অসম্ভব, এই পূর্বপক্ষের প্রকাশ	পূর্বোক্ত দ্বিবিধ সমাধানের খণ্ডন৪০৪-৪০৮
....৪০১-৪০২	৬৭ সূত্রে—পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষে মহর্ষি গোতমের নিজের সমাধান। ভাষ্যে
৬৫ম সূত্রে—উক্ত পূর্বপক্ষে অপরের সমাধানের উল্লেখ ... ৪০৩	—সূত্রার্থ ব্যাখ্যাপূর্বক পূর্বপক্ষ- বাদীর অগ্রাণু আপত্তির খণ্ডন
৬৬ম সূত্রে—উক্ত পূর্বপক্ষে অপরের দ্বিতীয় সমাধানের উল্লেখ। ভাষ্যে৪০৮-৪০৯



টিপ্পনী ও পাদটীকায় লিখিত কতিপয় বিষয়ের সূচী ।

বিষয়	পৃষ্ঠা
প্রথম ও দ্বিতীয় সূত্রের ব্যাখ্যায় ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ এবং বৃত্তিকার নবীন বিশ্বনাথের মতভেদের সমালোচনা	৩-৬
তৃতীয় সূত্রভাষ্যে—ভাষ্যকারোক্ত “কাম” ও “মৎসর” প্রভৃতির স্বরূপ ব্যাখ্যায় “বার্ত্তিক”-কার উদ্যোতকর ও বৃত্তিকার বিশ্বনাথের কথা	২-১০
রাগ ও দ্বেষের কারণ “সংকল্পে”র স্বরূপ বিষয়ে ভাষ্যকার, বার্ত্তিককার ও তাৎপর্যটীকাকারের কথা	১০
বৌদ্ধ পালিগ্রন্থ “ব্রহ্মজালসূত্রে” ও যোগদর্শনভাষ্যে দশম সূত্র-ভাষ্যোক্ত উচ্ছেদ-বাদ ও “হেতুবাদে”র উল্লেখ	২১-২২
চতুর্দশ সূত্রে “নাহুপমুদ্য প্রাদুর্ভাবাৎ” এই বাক্যের অর্থ ব্যাখ্যায় “পদার্থ-তত্ত্বনিরূপণ” গ্রন্থে রঘুনাথ শিরোমণি এবং উহার টীকায় রামভদ্র সার্কভৌম এবং “ব্যুৎপত্তিবাদ” গ্রন্থে নব্যনৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্যের কথা	৩০
অভাব হইতেই ভাবের উৎপত্তি হয়, ইহা বৌদ্ধমতবিশেষ বলিয়া কথিত হইলেও উপনিষদেও পূর্বপক্ষরূপে উক্ত মতের প্রকাশ আছে। উক্ত মত খণ্ডনে শারীরকভাষ্যে শঙ্করাচার্য্যের কথা ও তাহার সমালোচনা	৩১-৩২
উক্ত মত খণ্ডনে তাৎপর্যটীকায় শ্রীমদবাচস্পতি মিশ্রের কথা ও উক্ত মতের মূলশ্রুতির প্রকৃত তাৎপর্য প্রকাশ	৪০-৪১
ঈশ্বরঃ কারণং পুরুষকর্ম্মাফলাদর্শনাৎ—এই (১২শ) সূত্রের দ্বারা বাচস্পতি মিশ্রের মতে “পরিণামবাদ” ও বিবর্ত্তবাদ” অল্পসারে ঈশ্বর জগতের উপাদান কারণ,—এই পূর্বপক্ষের প্রকাশ ও উক্ত মতের ব্যাখ্যা এবং প্রাচীনত্ব ও মূল-কথন। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের নিজ মতে জীবের কর্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্ত-কারণ—ইহাই উক্ত সূত্রোক্ত পূর্বপক্ষ। নকুলীশ পান্ডিত্যপত সম্প্রদায়ের উহাই মত। উক্ত মত ঈশ্বরবাদ” নামেও কথিত হইয়াছে। “মহাবোধিজাতক” এবং “বুদ্ধচরিতে”ও উক্ত মতের উল্লেখ আছে	৪৫-৪২

বিষয়

পৃষ্ঠা

“ন পুরুষকৰ্মাভাবে ফলানিম্পত্তেঃ”—এই (২০শ) সূত্রের বাচস্পতি মিশ্র-
কৃত এবং গোস্বামিভট্টাচার্য্যকৃত তাৎপর্য্যব্যাখ্যা ও উহার সমালোচনা ... ৫১-৫২

ভাষ্যকার ও বাস্তিককারের কথাহুসারে “তৎকারিতবাদহেতুঃ”—এই (২১শ)
সূত্রের তাৎপর্য্যব্যাখ্যা এবং বৃত্তিকার বিখ্যাতকৃত তাৎপর্য্যব্যাখ্যা ও উহার
সমালোচনা ... ৫৩-৫৭

ঈশ্বর জীবের কর্মাহুসারেই জগতের সৃষ্টি ও সংহার করেন, তিনি জীবের
পূর্বকৃত কর্মফল ধর্ম্মাধর্ম্মসাপেক্ষ, স্ততরাং তাঁহার ঐশ্বর্য্য ও নির্দিয়তা দোষ নাই—
এই সিদ্ধান্ত সমর্থনে শারীরকভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের ও “ভামতী” টীকায়
শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের কথা। পরে “এষ হেবৈনং সাধু কর্ম্ম কারয়তি” ইত্যাদি
শ্রুতি অবলম্বনে শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের পূর্বপক্ষ সমর্থন ও উহার সমাধান ... ৫৩-৬২

জীবের কর্তৃত্ব ঈশ্বরের অধীন হইলেও রাগদ্বेषাদিযুক্ত জীবের শুভাশুভ-কর্ম্মে
কর্তৃত্ব থাকায় স্তব্ধ-স্থ ভোগ হইতেছে। রাগদ্বেষাদিশূণ্ণ ঈশ্বর জীবের পূর্ব-কৃত
কর্ম্মাহুসারেই শুভাশুভ কর্ম্মের কারয়িতা, স্ততরাং তাঁহার বৈষম্যাদি দোষের
সম্ভাবনা নাই। ঈশ্বরের অধিষ্ঠান ব্যতীত অচেতন কর্ম্ম বা অচেতন প্রকৃতি
জগতের কারণ হইতে পারে না। জীবের সংসার ও কর্ম্মপ্রবাহ অনাদি, স্ততরাং
জীবের পূর্বকৃত কর্ম্মাহুসারেই অনাদিকাল হইতে ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্তৃত্ব সম্ভব—
এই সমস্ত সিদ্ধান্ত সমর্থনে বেদান্তসূত্রকার ভগবান্ বাদরায়ণ ও ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য
প্রভৃতির কথা ... ৬২-৬৭

“ঈশ্বরঃ কারণং পুরুষকর্ম্মাফলাদর্শনাৎ”—এই (১২শ) সূত্রটি পূর্বপক্ষ সূত্র
নহে, উহা ঈশ্বর জগতের কর্ত্তা নিমিত্ত কারণ,—এই সিদ্ধান্তের সমর্থক সিদ্ধান্ত-
সূত্র,—এই মতাহুসারে “ঈশ্বরঃ কারণং” ইত্যাদি সূত্রত্রয়ের বৃত্তিকার বিখ্যাত-
কৃত ব্যাখ্যাত্তর ও উক্ত ব্যাখ্যার সমালোচনাপূর্বক সমর্থন! ভাষ্যকার প্রভৃতির
মতে “ঈশ্বরঃ কারণং” ইত্যাদি (১২শ) সূত্রটি পূর্বপক্ষসূত্র হইলেও পরবর্ত্তী
(২১শ) সিদ্ধান্তসূত্রের দ্বারা জীবের কর্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই
সিদ্ধান্তই সমর্থিত হওয়ায় গ্রায়দর্শনকার, ঈশ্বর ও তাঁহার জগৎ কর্ত্তৃত্বাদি সিদ্ধান্ত-
রূপে বলেন নাই—এই কথা বলা যায় না। গ্রায়দর্শনের প্রথম সূত্রে ষোড়শ
পদার্থের মধ্যে ঈশ্বরের অমুল্লেখের কারণ সম্বন্ধে বক্তব্য। বৃত্তিকার বিখ্যাতের
মতে গ্রায়দর্শনের প্রমেয় পদার্থের মধ্যে “আত্মন” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা এবং

বিষয়

পৃষ্ঠা

পরমাত্মা ঈশ্বরেরও উল্লেখ হইয়াছে। বৃত্তিকারের উক্ত মতের সমর্থন ... ৬২-৭৪

অণিমাди অষ্টবিধ ঐশ্বৰ্যের ব্যাখ্যা

....

....

৭৫

ভাষ্যকার প্রভৃতির মতে ঈশ্বরের আত্মজাতীয়তা অর্থাৎ একই আত্মজাতি জীবাত্মা ও ঈশ্বর, এই উভয়েই আছে, এই সিদ্ধান্তের সমর্থন। নব্যনৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্য উক্ত সিদ্ধান্ত স্বীকার করেন নাই। তাহার মতে “আত্মন” শব্দের অর্থ জ্ঞানবিশিষ্ট বা চেতন। ঈশ্বরও “আত্মন” শব্দের বাচ্য। সুতরাং পূর্বোক্ত উভয় মতেই বৈশেষিক দর্শনের পঞ্চম সূত্রে ও ন্যায়দর্শনের নবম সূত্রে “আত্মন” শব্দের দ্বারা জীবাত্মার ন্যায় পরমাত্মা ঈশ্বরকেও গ্রহণ করা যায়। প্রশস্তপাদোক্ত নবাবিধ দ্রব্যের মধ্যে “আত্মন” শব্দের দ্বারা ঈশ্বরও পরিগৃহীত, এই বিষয়ে শ্রীধর ভট্টের কথা ৭৬-৭৭

বুদ্ধাদি গুণবিশিষ্ট জগৎকর্ত্তা ঈশ্বরের সাধক ভাষ্যকারোক্ত অনুমানের ব্যাখ্যা ঈশ্বর জ্ঞানের আশ্রয়, জ্ঞানস্বরূপ নহেন, এই সিদ্ধান্তের সমর্থক ভাষ্যকারের উক্তির ব্যাখ্যা ও সমর্থন; ঈশ্বরের সর্বজ্ঞতা প্রভৃতি ছয়টি অঙ্গ এবং জ্ঞান, বৈরাগ্য ও ঐশ্বর্য্য প্রভৃতি দশটি অব্যয় পদার্থ নিতাই ঈশ্বরে বর্ত্তমান আছে, এই বিষয়ে বায়ুপুরাণোক্ত প্রমাণ। “যঃ সর্বজ্ঞঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “সর্বজ্ঞ” শব্দের দ্বারা ঈশ্বরের সর্ববিষয়ক জ্ঞানবস্তাই বুঝা যায়। যোগসূত্রোক্ত ‘সর্বজ্ঞ’ শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় ভাষ্যকার ব্যাসদেবের উক্তি ৭২-৮০

বুদ্ধি, ইচ্ছা ও প্রযত্ন জীবাত্মার ন্যায় ঈশ্বরেরও লিঙ্গ বা সাধক। সুতরাং বুদ্ধাদিগণ বিশিষ্ট ঈশ্বরই প্রমাণসিদ্ধ। ঈশ্বরে কোনই প্রমাণ নাই, ঈশ্বরকে কেহই উপপাদন করিতে সমর্থ নহেন, ইহা ভাষ্যকার বলেন নাই। বুদ্ধাদি গুণশূন্য বা নিগুণ ঈশ্বর কেহই উপপাদন করিতে সমর্থ নহে, ইহাই ভাষ্যকার বলিয়াছেন। ভাষ্যকারের উক্ত তাৎপর্য্য সমর্থন ৮০-৮১

ঈশ্বর অনুমান বা তর্কের বিষয়ই নহেন, এবং তর্ক মাত্রই অপ্রতিষ্ঠ, ইহা বলা যায় না। বেদান্তসূত্রেও কেবল তর্ক বা, কু-তর্কেরই অপ্রতিষ্ঠা বলা হইয়াছে। তর্কমাত্রেরই অপ্রতিষ্ঠা বলা হয় নাই। ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্যও সেখানে তাহা বলেন নাই। একেবারে তর্ক পরিত্যাগ করিয়াও সর্বত্র কেবল শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা শাস্ত্রার্থ নির্ণয় করা যায় না। সুতরাং দুর্বোধ্য শাস্ত্রার্থ নির্ণয়ের জন্যও তর্কের আবশ্যকতা আছে এবং শাস্ত্রেও তাহা উপদিষ্ট হইয়াছে। নৈয়ায়িক-

বিষয়

পৃষ্ঠা

সম্প্রদায়ও কেবল তর্কের দ্বারা ঈশ্বরতত্ত্ব নির্ণয় করেন নাই। তাঁহারাও ঈশ্বরতত্ত্ব নির্ণয়ে নানা শাস্ত্র প্রমাণও আশ্রয় করিয়াছেন

৮২-৮৩

আত্মার নিগুণত্ববাদী সংখ্যা দী সস্প্রদায়ের কথা। আত্মার সগুণত্ববাদী নৈয়ায়িকসম্প্রদায় এবং শ্রীভাষ্যকার রামানুজ এবং গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য শ্রীজীব গোস্বামী ও বলদেব বিদ্যাভূষণের কথা ও তাঁহাদিগের মতে ঈশ্বরের নিগুণত্ব-বোধক শ্রুতির তাৎপর্য

...

...

৮৪-৮৭

ঈশ্বরের কি কি গুণ আছে, এই বিষয়ে মতভেদ বর্ণন। কোন কোন প্রাচীন সম্প্রদায়ের মতে ঈশ্বর বহুগুণবিশিষ্ট, তাঁহার ইচ্ছা ও প্রযত্ন নাই। তাঁহার জ্ঞানই অব্যাহত ক্রিয়া শক্তি। প্রশস্তপাদ, বাচস্পতি মিশ্র, উদয়নাচার্য্য ও জয়ন্ত ভট্ট প্রভৃতির মতে ঈশ্বরের ইচ্ছা ও প্রযত্নও আছে। উক্ত প্রসিদ্ধ মতের সমর্থন। ঈশ্বরের ইচ্ছা নিত্য হইলেও উহার সৃষ্টি-সংহার প্রভৃতি কার্যবিষয়ক নিত্য নহে

...

...

...

৮৭-৮৯

বাংলায়নের দ্বায় জয়ন্ত ভট্টও ঈশ্বরের ধর্ম স্বীকার করিয়াছেন। রঘুনাথ শিরোমণির “দীপ্তি”র মঙ্গলাচরণ-শ্লোকে “অখণ্ডানন্দবোধায়” এই বাক্যের ব্যাখ্যায় গদাধর ভট্টাচার্য্য ‘নৈয়ায়িকগণ আত্মাতে নিত্যস্থ স্বীকার করেন না’ ইহা লিখিয়াছেন। কিন্তু মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট ও পরবর্তী অনেক নব্য নৈয়ায়িক ঈশ্বরকে নিত্যস্থের আশ্রয় বলিয়াছেন। বাংলায়ন প্রভৃতি অনেক নৈয়ায়িকের মতেই নিত্যস্থে কোন প্রমাণ নাই। “আনন্দং ব্রহ্ম” এই শ্রুতিবাক্যে “আনন্দ” শব্দের লাক্ষণিক অর্থ দুঃখাভাব। কিন্তু “বৌদ্ধাধিকারে”র টিপ্পনীতে নব্য নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি উক্ত শ্রুতিবাক্যে “আনন্দ” শব্দের মুখ্য অর্থ গ্রহণ করিয়াই উহার দ্বারা ঈশ্বরকে নিত্যস্থের আশ্রয় বলিয়াই স্বীকার করায় তাঁহার “অখণ্ড নমস্কারকেই বাক্যে বহুব্রীহি সমাসই তাঁহার অভিপ্রেত বুঝা যায়। সুতরাং উহার দ্বারা তাঁহাকে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ বলা যায় না

...

৮৯-৯২

ভাস্কর্য্যকার ঈশ্বরের ধর্ম ও তজ্জন্ত ঐশ্বর্য্য স্বীকার করিলেও বার্তিককার শেষে উহা অস্বীকার করিয়াছেন। ভাস্কর্য্যকারোক্ত ঈশ্বরের ধর্ম ও তজ্জন্ত ঐশ্বর্য্য বিষয়ে বাচস্পতি মিশ্রের মন্তব্য

....

....

....

৯২-৯৪

ভাস্কর্য্যকারোক্ত ঈশ্বরের ধর্মজনক “সংকল্প”র স্বরূপবিষয়ে আলোচনা। ঈশ্বর

বিষয়

পৃষ্ঠা

মুক্ত ও বদ্ধ হইতে ভিন্ন তৃতীয় প্রকার আত্মা। অনেকের মতে ঈশ্বর
নিত্য মুক্ত ... ২৪-২৫

ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যে কোনই প্রয়োজন সম্ভব না হওয়ায় সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বর নাই,
এই মতের খণ্ডনে ভাষ্যকারের উক্তির তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা। ভাষ্যকার, তাৎপর্য্য-
টীকাকার জয়ন্ত ভট্ট এবং বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদ ও শ্রীধর ভট্টের মতে ঈশ্বর
জীবের প্রতি করুণাবশতঃই বিশ্ব সৃষ্টি করেন। জীবের প্রতি অনুগ্রহই তাঁহার
বিশ্ব সৃষ্টির প্রয়োজন ... ২৫-২৯

সৃষ্টি কার্য্যে ঈশ্বরের প্রয়োজন কি? এই প্রশ্নের উত্তরে অন্তান্ত মতের
উল্লেখ ও খণ্ডন পূর্ব্বক “জায়বাস্তিকে” উদ্যোতকরের এবং “মাণ্ড্যকারিকা”য়
গোড়পাদ স্বামীর নিজ মত প্রকাশ ও আপত্তি খণ্ডন ২৯-১০১

বৈদান্তিক আচার্য্যগণের মতে সৃষ্টিকার্য্যে ঈশ্বরের কোনই প্রয়োজন নাই।
উক্ত মত সমর্থনে শঙ্করাচার্য্য, বাচস্পতি মিশ্র, অম্লয় দীক্ষিত এবং মধ্বাচার্য্য ও
ও রামানুজ প্রভৃতির কথা ১০১-১০৫

ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যের প্রয়োজন বিষয়ে—ভাষ্যকার বাৎস্তায়নের মতের
সমর্থন ও তদনুসারে বেদান্তসূত্রত্রয়ের অভিনব ব্যাখ্যা ১০৫-১০৮

জীবের কর্ম্মপাপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্ত-কারণ, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন
করিতে উদ্যোতকর প্রভৃতির উদ্ধৃত মহাভারতের—“অজ্ঞো জন্তরহীশোহয়ং”
ইত্যাদি বচনের দ্বারা উক্ত সিদ্ধান্ত বোধনে সন্দেহ সমর্থন ... ১০৮-১১০

অশরীর ঈশ্বরের কর্তৃত্ব সম্ভব না হওয়ায় সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বর নাই, এই মত খণ্ডনে
—পূর্বাচার্য্যগণের কথা। ঈশ্বরের অপ্রাকৃত নিত্যদেহবাদী মধ্বাচার্য্য প্রভৃতি
বৈষ্ণব দার্শনিকগণের কথা। উক্ত মত সমর্থনে “ভগবৎসন্দেহে” গোড়ীয়
বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীজীব গোস্বামীর অনুমান প্রয়োগ ও যুক্তি। উক্ত মতের সমালোচনা
পূর্ব্বক উক্ত সিদ্ধান্তে বিচার্য্য প্রকাশ ... ১১০-১১৭

জীবাত্মার প্রতিশরীরে ভিন্নত্ব অর্থাৎ নানাত্ব-প্রযুক্ত দ্বৈতবাদই গোতম,
সিদ্ধান্ত,—এই বিষয়ে প্রমাণ ... ১১৭-১১৮

জীবাত্মা ও পরমাত্মার বাস্তব অভেদবাদী অর্থাৎ অদ্বৈতবাদী শঙ্করাচার্য্য
প্রভৃতির কথা ... ১১৮-১১৯

ঐতি ও ভগবদগীতা প্রভৃতি শাস্ত্র দ্বারা দ্বৈতবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি

বিষয়

পৃষ্ঠা

সম্প্রদায়ের নিজমত সমর্থন ও তাঁহাদিগের মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের
তাৎপর্য ব্যাখ্যা ১১২-১২৫

দ্বৈতাদ্বৈতবাদী নিম্বার্ক সম্প্রদায়ের পরিচয় ও মত বর্ণন ১২৫-১২৬

বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী রামানুজের মতের ব্যাখ্যা ও সমর্থন। উক্ত মতে “তত্ত্বমসি”
ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের অর্থ ব্যাখ্যা ১২৬-১২৯

জীবাত্মা ও পরমাত্মার ঐকান্তিক ভেদবাদী আনন্দতীর্থ বা মধ্বাচার্য্যের
মতের ব্যাখ্যা ও সমর্থন। মধ্বাচার্য্যের মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য
জীব ও ব্রহ্মের সাদৃশ্যবোধক, অভেদবোধক নহে। “সর্বদর্শনসংগ্রহে” মধ্ব-
মতের বর্ণনায় মধ্বাচার্য্যের শেষোক্ত ব্যাখ্যাস্তর। “পরপক্ষগিরিবজ্র” গ্রন্থে
“তত্ত্বমসি” এই শ্রুতিবাক্যের পঞ্চবিধ অর্থব্যাখ্যা। মধ্বাচার্য্যের মতে জীব
ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ। উক্ত সিদ্ধান্তে আপত্তির নিরাস। মধ্বাচার্য্যের তাৎপর্য্য
ব্যাখ্যায় মধ্বভাষ্যের টীকাকার জয়তীর্থ মুনির কথা। মধ্বাচার্য্যের নিজমতে
“আভাস এবচ,” এই বেদান্তসূত্রের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা ১২৯-১৩৪

শ্রীচৈতন্যদেব ও শ্রীজীবগোস্বামী প্রভৃতি গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ জীব ও
ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অচিন্ত্যভেদাভেদবাদী নহেন। তাঁহারাও মধ্বাচার্য্যের
মতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদবাদী। তাঁহাদিগের মতে শাস্ত্রে
জীব ও ঈশ্বরের যে অভেদ কথিত হইয়াছে, তাহা একজাতীয়ত্বাদিক্রমে অভেদ,
স্বরূপতঃ অর্থাৎ ব্যক্তিগত অভেদ নহে। “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে শ্রীজীব গোস্বামী
উপাদান-কারণ ও কার্য্যেরই অচিন্ত্যভেদাভেদ নিজমত বলিয়া বাক্ত করিয়াছেন।
তিনি জীব ও ঈশ্বরের সম্বন্ধে ঐ কথা বলেন নাই। উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থনে শ্রীজীব
গোস্বামী, কৃষ্ণদাস কবিরাজ ও বলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ের উক্তি ও তাহার
আলোচনা ১৩৪-১৫১

জীবাত্মার অণু ও বিভূত্ব বিষয়ে সুপ্রাচীন মতভেদের মূল। বৈষ্ণব দার্শ-
নিকগণের মতে জীব অণু, সূতরাং প্রতিশরীরে ভিন্ন ও অসংখ্য। শঙ্করাচার্য্য ও
নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায়ের মতে জীবাত্মা বিভূ অর্থাৎ সর্বব্যাপী। শাস্ত্র ও
স্মৃতির দ্বারা উক্ত মত সমর্থন। জৈনমতে জীবাত্মা দেহসমপরিমাণ, উক্ত মতে
বক্তব্য ১৫১-১৫৩

জীবাত্মা বিভূ হইলে বিভূ পরমাত্মার সাহিত তাহার সংযোগ সম্বন্ধ কিরূপে

বিষয় পৃষ্ঠা

পৃষ্ঠা

উপপন্ন হয়—এই বিষয়ে জ্ঞানবাস্তিকে উদ্যোতকরের কথা। বিহু পদার্থব্য়ের নিত্যসংযোগ প্রাচীন নৈয়ায়িক সম্প্রদায়-বিশেষের সম্মত। উক্ত বিষয়ে “ভামতী” টীকায় শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের প্রদর্শিত অস্বাভাবিক প্রমাণ ও মতভেদে বিকল্পবাদ ১৫৩-১৫৫

“আত্মতত্ত্ববিবেক” গ্রন্থে উদয়নাচার্যের কোন কোন উক্তির দ্বারা তাঁহাকে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ বলিয়া ঘোষণা করা যায় না। কারণ, উক্ত গ্রন্থে তাঁহার বহু উক্তির দ্বারা ই তিনি যে অদ্বৈত সিদ্ধান্ত স্বীকারই করিতেন না,—অদ্বৈতবোধক শ্রুতি সমূহের অন্তরূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিতেন, এবং তিনি জ্ঞানদর্শনের মতকেই চরম সিদ্ধান্ত বা প্রকৃত সিদ্ধান্ত বলিতেন, ইহা নিঃসন্দেহে বুঝা যায়। উক্ত গ্রন্থে উদয়নাচার্যের নানা উক্তি এবং উপনিষদের “সারসংক্ষেপ” প্রকাশ করিতে অদ্বৈতাদি সিদ্ধান্তবোধক নানা শ্রুতিবাক্যের নানারূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যার উল্লেখ-পূর্বক তাঁহার জ্ঞানমতনিষ্ঠতার সমর্থন ১৫৫-১৬০

নানা দর্শনের বিষয় ভেদ ও উদ্ভবের কারণ বর্ণনা দ্বারা উদয়নাচার্যের প্রদর্শিত সমন্বয় বিষয়ে এবং সাংখ্য প্রবচন ভাষ্যের ভূমিকায় বিজ্ঞান ভিক্ষুর এবং “বামকেশ্বরতন্ত্রের” ব্যাখ্যায় ভাস্কররায়ের সমর্থিত সমন্বয় বিষয়ে বক্তব্য ... ১৬১-১৬১

অদ্বৈতবাদ বা মায়াবাদও শাস্ত্রমূলক সুপ্রাচীন সিদ্ধান্ত। মায়াবাদের নিন্দা-বোধক পদ্যপূরণবচনের প্রামাণ্য স্বীকার করা যায় না।—প্রামাণ্যপক্ষে বক্তব্য। মুণ্ডক উপনিষদের (পরমং সাম্যমুপৈতি) “সাম্য” শব্দ ও ভগবদগীতায় (মম সাধর্ম্যমাগতাঃ) “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের বাস্তবভেদ নিশ্চয় করা যায় না। কারণ, অভিন্ন পদার্থের আত্যন্তিক সাধর্ম্য ও “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা কথিত হইয়াছে। জ্ঞানতত্ত্বেও উক্তরূপ সাধর্ম্যের উল্লেখ আছে। “কাব্য প্রকাশ” প্রভৃতি গ্রন্থেও উক্তরূপ সাধর্ম্য স্বীকৃত হইয়াছে। “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা একধর্মবস্তাও বুঝা যায়। ভগবদগীতার অন্ত্যন্ত বাক্যের দ্বারা “মম” সাধর্ম্য মাগতাঃ—এই বাক্যেরও সেইরূপ তাৎপর্য বুঝা যায় ... ১৬১-১৬৬

স্বৈচ্ছান্তর উপনিষদে “পৃথগান্যং প্রেরিতারঞ্চ মজ্জা” এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারাও জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদজ্ঞানই মুক্তির কারণ, ইহা নিশ্চয় করা যায় না, উক্ত বিষয়ে কারণ কথন। অদ্বৈত মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য অদ্বৈত তত্ত্বেরই

বিষয়

পৃষ্ঠা

প্রতিপাদক, উহা উপাসনাপর নহে, এই বিষয়ে শঙ্করাচার্যের কথা অনুসারে তাঁহার শিষ্য সুরেশ্বরাচার্যের উক্তি। শ্রুতির গ্রন্থ স্মৃতি ও নানা পুরাণেও অনেক স্থানে অদ্বৈতবাদের সুস্পষ্ট প্রকাশ আছে। অগ্রাগ্র দেশের গ্রন্থ পূর্বকালে বঙ্গদেশেও অদ্বৈতবাদের চর্চা হইয়াছে ... ১৬৬-

দ্বৈতবাদের কতিপয় মূল। দ্বৈতবাদও শাস্ত্রমূলক সুপ্রাচীন সিদ্ধান্ত, উক্ত বিষয়ে প্রমাণ ও যুক্তিমূলক আলোচনা। অদ্বৈত সাধনার অধিকারী চিরদিনই দুর্বল। অধিকারি বিশেষের পক্ষে অদ্বৈত সাধনা ও তাহার ফল ব্রহ্মসামুদ্র্য বা নির্বাণও যে শাস্ত্রসম্মত সিদ্ধান্ত, ইহা গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণেরও সম্মত। উক্ত বিষয়ে শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত গ্রন্থে কৃষ্ণদাসকবিরাজ মহাশয়ের উক্তি ... ১৭১-১৭৪

দ্বৈতবাদী ও অদ্বৈতবাদী সমস্ত আন্তিক দার্শনিকই বেদের বাক্যবিশেষকে আশ্রয় করিয়াই বিভিন্ন সিদ্ধান্তের ব্যাখ্যা ও সমর্থন করিয়াছেন। উক্ত বিষয়ে যুক্তি ও “বাক্যপদীয়” গ্রন্থে ভর্তৃহরির উক্তি ... ১৭৪-১৭৫

সাধনা এবং পরমেশ্বরও গুরুতে তুল্যভাবে পরা ভক্তি ব্যতীতএবং শ্রীভগবানের কৃপা ব্যতীত বেদপ্রতিপাদিত ব্রহ্মতত্ত্বের সাক্ষাৎকার হয় না, সাক্ষাৎকার ব্যতীতও সর্বদংশয় ছিন্ন হয় না, উক্ত বিষয়ে উপনিষদের উক্তি। পরমেশ্বরে পরাভক্তি তাঁহার স্বরূপ বিষয়ে সন্দিগ্ধ বা নিতান্ত অজ্ঞ ব্যক্তির সম্ভব নহে। সুতরাং সেই ভক্তি লাভের সাহায্যের জন্য গ্রন্থদর্শনে বিচারপূর্বক পরমেশ্বরের অস্তিত্ব ও জগৎ-কর্তৃত্বাদি সিদ্ধান্ত সমর্থিত হইয়াছে ১৭৫-১৭৬

“অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ কণ্টকতৈষ্ণু্যাদিদর্শনাৎ” এই (২২শ) সূত্রোক্ত আকস্মিকত্ববাদের স্বরূপ ব্যাখ্যা ও তদ্বিশেষে মতভেদ। যদৃচ্ছাবাদেরই অপর নাম আকস্মিকত্ববাদ”। স্বভাববাদ ও যদৃচ্ছাবাদ এক নহে। উপনিষদেও কালবাদ, স্বভাববাদ ও নিয়তিবাদের সহিত পৃথকভাবে “যদৃচ্ছাবাদে”র উল্লেখ আছে। উক্ত “কালবাদ” প্রভৃতির স্বরূপ ব্যাখ্যায় শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতির কথা। সুশ্রুত-সংহিতায় স্বভাববাদ প্রভৃতির উল্লেখ। ডহলণাচার্যের মতে সুশ্রুতোক্ত স্বভাববাদ ঈশ্বরবাদ ও কালবাদ প্রভৃতি সমস্তই আয়ুর্কোদের মত। উক্ত মতে বিচার্য্য। ডহলণাচার্যের উক্ত “যদৃচ্ছাবাদের” বিপরীত ব্যাখ্যা গ্রহণ করা যায় না। “বেদান্ত কল্পতরু” গ্রন্থে “যদৃচ্ছা” ও “স্বভাবের” স্বরূপ ব্যাখ্যা। “যদৃচ্ছাবাদ” ও “স্বভাববাদে” ভেদ থাকিলেও উক্ত উভয় মতেই কণ্টকের তীক্ষ্ণতা দৃষ্টান্তরূপে কথিত

বিষয়

পৃষ্ঠা

হইয়াছে। স্বভাববাদের স্বরূপ ব্যাখ্যায় অখণ্ডোব, ডহলণাচার্য্য ও জৈন পণ্ডিত
নেমিচন্দ্রের উক্তি। আকস্মিকত্ববাদ ও স্বভাববাদের খণ্ডনে স্ত্রায়কুহুমালি গ্রন্থে
উদয়নাচার্য্যের এবং উহার টীকাকার বরদরাজ ও বর্দ্ধমান উপাধ্যায়ের কথা

...

...

...

১৮৩-১২১

পরমাণু ও আকাশাদি কতিপয় পদার্থের নিত্যত্ব কণাদের স্ত্রায় গোতমেরও
সিদ্ধান্ত এবং শঙ্করাচার্য্যের খণ্ডিত কণাদসম্মত “আরম্ভবাদ” তাঁহার মতেও
কণাদের স্ত্রায় গোতমেরও সিদ্ধান্ত এবং উক্ত বিষয়ে “মানসোল্লাস” গ্রন্থে শঙ্করশিষ্য
সুরেশ্বরচার্য্যের উক্তি। আকাশের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত গোতমের স্ত্রায়ের দ্বারাও
বুঝা যায়

...

...

...

১২২-২০২

সাংখ্যাদি সন্তান্যায়ের মতে আকাশের উৎপত্তি বা অনিত্যত্ব বিষয়ে প্রমাণ।
কণাদ ও গোতমের মতে আকাশের নিত্যত্ব সিদ্ধান্তে যুক্তি এবং প্রতিপ্রমাণ ও
“আকাশঃ সন্ততঃ” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের উপপত্তি। আকাশের অনিত্যত্ব
সমর্থনে শঙ্করাচার্য্যের চরম কথা ও তৎসম্বন্ধে বক্তব্য। মহাভারতে অন্তান্ত সিদ্ধান্তের
স্ত্রায় কণাদ ও গোতমসম্মত আকাশদির নিত্যত্ব-সিদ্ধান্তও বর্ণিত হইয়াছে

...

...

২০২-২০৭

কণাদ ও গোতমের মতে পরমাণুসমূহই জড়জগতের মূল উপাদান-কারণ, চেতন-
ব্রহ্ম উপাদান কারণ নহেন, এই বিষয়ে “মানসোল্লাস” গ্রন্থে সুরেশ্বরচার্য্যের কথিত
এবং টীকাকার রামতীর্থেের ব্যাখ্যাত যুক্তি। চেতনপদার্থ জগতের উপাদান-
কারণ হইলে জগতের চেতনত্বের আপত্তি খণ্ডনে বেদান্তসূত্রানুসারে শারীরিক-
ভাষ্যে শঙ্করাচার্য্যের কথা এবং কণাদ ও গোতমের মতানুসারে উহার উত্তর এবং
সুরেশ্বরচার্য্য ও রামতীর্থেের উক্তির দ্বারা ঐ উত্তরের সমর্থন। ... ২০৪-২০৫

“সর্বক নিত্যঃ” ইত্যাদি সূত্রোক্ত সর্বনিত্যত্ববাদ-সমর্থনে বাচস্পতি মিশ্রের
উক্তির সমালোচনা ও মন্তব্য। ভাস্কর্য্যাকারোক্ত “একান্ত শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা

...

...

...

২০৮-২০৯

“সর্বমভাকঃ” ইত্যাদি সূত্রোক্ত মত, শূন্যতাবাদ—শূন্যবাদ নহে। শূন্যতা-
বাদ ও শূন্যবাদের স্বরূপ ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্রের কথা ও তদনুসারে উক্ত উভয়
বাদের ভেদ প্রকাশ

...

...

২৩২-৩৪

বিষয়

পৃষ্ঠা

শূন্যতাবাদীর যুক্তিবিশেষের খণ্ডনে বাচস্পতি মিশ্রের বিশেষ কথা ও উক্ত মতখণ্ডনে উদ্যোতকরের প্রদর্শিত ব্যাঘাতচতুষ্টয় ২৫৪-২৫৯

“সংখ্যেকাস্তবাদ” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্রের এবং ‘অস্ত’ শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় বরদরাজ ও মল্লিনাথের কথা। বাচস্পতি মিশ্রের মতে ভাষাকারোক্ত প্রথম প্রকার সংখ্যেকাস্তবাদ, ব্রহ্মাঐতবাদ। “সংখ্যেকাস্তাসিদ্ধিঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা ঐতৈতবাদখণ্ডনে বাচস্পতি মিশ্র এবং জয়ন্তভট্টের কথা ও তৎসম্বন্ধে বক্তব্য। বৃত্তিকারের চরমমতে উক্ত প্রকরণের দ্বারা ঐতৈতবাবই খণ্ডিত হইয়াছে। উক্ত মতের সমালোচনা। ভাষ্যকার ও বাস্তিককারের ব্যাখ্যানুসারে সংখ্যেকাস্তবাদসমূহের স্বরূপ বিষয়ে মন্তব্য। ভাষ্যকারের অব্যখ্যাত অপর “সংখ্যেকাস্তবাদ” সমূহের ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্রের কথা ও উহার সমালোচনায় ... ২৬.-২৬৮

শ্রেয়স্তাবের পরীক্ষা-প্রসঙ্গে সংখ্যেকাস্তবাদ-পরীক্ষার প্রয়োজনবিষয়ে ভাষ্যকারের উক্তির তাৎপর্য ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্রের কথা ও উক্ত বিষয়ে মন্তব্য ... ২৭৪-২৭৫

সংকার্যবাদ সমর্থনে “সাংখ্যসংপ্রদায়ের নানা যুক্তি ও তাহার খণ্ডনে নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের বক্তব্য। সংকার্যবাদ সমর্থনে “সাংখ্যাত্ত্বকৌমুদী” গ্রন্থে বাচস্পতি মিশ্রের বিচারে সমালোচনাপূর্বক গোতমসম্মত অসংকার্যবাদ সমর্থন। গোতম মত-সমর্থনে ন্যায়বাস্তিকে উদ্যোতকরের কথা ও সংকার্যবাদীদিগের বিভিন্ন মতের বর্ণন। সংকার্যবাদ ও অসংকার্যবাদই যথাক্রমে পরিণামবাদ ও আরম্ভবাদের মূল। বৈশেষিক, নৈয়ায়িক ও মীমাংসক সম্প্রদায়ের সমর্থিত অসংকার্যবাদের মূল যুক্তি ... ২৯১, ৩০২-৩০৩

ভাষ্যকারোক্ত “সম্বনিকায়” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় আলোচ্য ... ৩১.

“বাধনালক্ষণং দুঃখং” এই সূত্রের জয়ন্ত ভট্টকৃত ব্যাখ্যা ... ৩১০-৩১১

উদ্যোতকরোক্ত একবিংশতি প্রকার দুঃখের ব্যাখ্যা ... ৩১১-৩১৩

“ষড়দর্শনসমুচ্চয়” গ্রন্থে জৈন পণ্ডিত হরিভজ্জ হরি শ্রায়মতবর্ণনায় “প্রমেয়” মধ্যে সূত্রের উল্লেখ করায় প্রাচীনকালে শ্রায়দর্শনের প্রমেয়বিভাগসূত্রে “স্বখ” শব্দই ছিল, “দুঃখ” শব্দ ছিল না, এইরূপ কল্পনার সমালোচনা ৩২৮-৩৩০

“জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের পাঠভেদে বক্তব্য ৩৩১-৩৩২

বিষয়

পৃষ্ঠা

“জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণার্থ-ব্যাখ্যায়
ভাষ্যকার, বৃত্তিকার ও গোণ্যামী ভট্টাচার্য্যের মতভেদ ও উহার সমালোচনা

....

....

....

৩৪৪-৩৪৬

একমাত্র গৃহস্থাত্মাই বেদবিহিত, বেদে অন্য আশ্রমের বিধি নাই, এই মতের
প্রাচীনত্বে প্রমাণ এবং উক্ত মতের সমর্থন ও খণ্ডনে শঙ্করাচার্য্যের কথা। জাবাল
উপনিষদে চতুরাশ্রমেরই স্পষ্ট বিধি থাকায় পূর্বোক্ত মত কোনরূপেই সমর্থন করা
যায় না। ... ৩৬৮-৩৭০

“পাত্রচগাস্তানুপপত্তেচ্চ ফলাভাবঃ” এই সূত্রের তাৎপর্য্যব্যাখ্যায় ভাষ্যকার
ও বৃত্তিকারের মতভেদ। বৃত্তিকারের ব্যাখ্যায় বক্তব্য ... ৩৭৭-৩৮০

ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য বিষয়ে শ্রুতিপ্রমাণ ও ভাষ্যকারোক্ত
যুক্তির সমর্থন। ... ৩৮২-৩৮৪

ঋষিগণই বেদকর্তা, এই বিষয়ে মহাভাষ্যকার পতঞ্জলি, কৈয়ট ও সূত্র-
প্রভৃতির কথা। ভাষ্যকার আগু ঋষিদিগকে বেদের দ্রষ্টা ও বক্তাই বলিয়াছেন,
কর্তা বলেন নাই। তাঁহার মতেও সর্বজ্ঞ পরমেশ্বরই বেদের কর্তা, এই সিদ্ধান্তের
সমর্থন। উদয়নাচার্য্যের মতে বিভিন্ন শরীরধারী পরমেশ্বরই বেদের বিভিন্ন
শাখার কর্তা। জয়ন্ত ভট্টের মতে এক ঈশ্বরই বেদের সর্বশাখার কর্তা এবং
অথর্ববেদই সর্ববেদের প্রথম। আয়ুর্বেদ বেদ হইতে পৃথক শাস্ত্র। বেদসমূহ
সর্বজ্ঞ ঈশ্বর-প্রণীত, ঋষিপ্রণীত নহে এবং সর্ববিদ্যার আদি, এই বিষয়ে যুক্তি

...

...

...

৩৮৭-৩৯০

ঋষিপ্রণীত স্মৃতিাদি শাস্ত্র বেদমূলক বলিয়াই প্রমাণ, স্মৃত্তন্ত্র প্রমাণ নহে, উক্ত
বিষয়ে প্রমাণ ও যুক্তি ... ৩৮৯-৩৯০

বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য বিষয়ে জয়ন্ত ভট্টোক্ত মতান্তর বর্ণন। জয়ন্ত ভট্টের
নিজমতে বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য নাই ... ৩৯১-৩৯২

শঙ্করাচার্য্যের মতে সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত মুক্তি হইতে পারে না। উক্ত মত
সর্বসমত নহে। উক্ত মতের বিরুদ্ধে শাস্ত্র ও যুক্তি ... ৩৯৩-৩৯৭

যে যে গ্রন্থে সন্ন্যাস ও সন্ন্যাসীর সম্বন্ধে সমস্ত জ্ঞাতব্য ও বিচারপূর্বক মীমাংসা
আছে, তাহার উল্লেখ। শঙ্করাচার্য্য-প্রবর্তিত দশনামী সন্ন্যাসিসম্প্রদায়ের নাম ও

“মঠায়ায়” পুস্তকের কথা ...

...

৩৯ - ৩৯৬

বিষয়

পৃষ্ঠা

৬ম সূত্রে “সংকল্প” শব্দের অর্থ বিষয়ে পুনরালোচনা। উক্ত বিষয়ে তাৎপর্য-
টীকাকারের চরম কথা। ভাষ্যকারের মতে ঐ “সংকল্প” মোহবিশেষ, ইচ্ছা-
বিশেষ নহে ৪১০-৪১২

উক্ত সূত্রের ভাষ্যে “নিকায়” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্রের কথা ও
ভাষ্যের সমর্থন ৪১৩-৪১৪

মুক্তির অস্তিত্বসাধক অনুমান প্রমাণ এবং তৎসম্বন্ধে উদয়নাচার্য্য ও শ্রীধর
ভট্টের কথা ও তাহার সমালোচনা শ্রীধর ভট্টের মতে মুক্তির অস্তিত্ব বিষয়ে প্রতিই
একমাত্র প্রমাণ। উদয়নাচার্য্যেরও যে উহাই চরম মত, ইহা গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের
কথার দ্বারা বুঝা যায়। উক্ত বিষয়ে গদাধর ভট্টাচার্য্যের কথা। ভাষ্যকার
বাংস্ভায়নের উদ্ধৃত বহু প্রতি এবং অগ্গা অর্নেক প্রতিবাক্য ও মুক্তি বিষয়ে
প্রমাণ ৪১৫-৪১৬

ঋগ্বেদসংহিতার মন্ত্রবিশেষেও “অমৃত” “শব্দের দ্বারা মুক্তির উল্লেখ আছে।
ক্লীবলিঙ্গ “অমৃত” শব্দ মুক্তির বোধক। বিষ্ণুপুরাণোক্ত “অমৃতত্ব” প্রকৃত মুক্তি নহে,
উক্ত বিষয়ে বিষ্ণু-পুরাণের টীকাকার রত্নগর্ভ ভট্ট ও শ্রীধর স্বামী এবং “সাংখ্যতত্ত্ব-
কৌমুদী”তে বাচস্পতি মিশ্রের কথা। মুক্তি আত্মিক নাস্তিক সকল দার্শনিকেরই
সম্মত। মীমাংসাচার্য্য মহর্ষি জৈমিনির মতেও স্বর্গ ভিন্ন মুক্তি আছে। উক্ত
বিষয়ে পরবর্তী মীমাংসাচার্য্য প্রভাকর, কুমারিল ও পার্থসারথি মিশ্র প্রভৃতির
মত ৪২০-৪২৩

মুক্তি হইলে যে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হয়, ঐ দুঃখনিবৃত্তি কি দুঃখের
প্রাগভাগ অথবা দুঃখের ধ্বংস অথবা দুঃখের অত্যন্তাভাব, এই বিষয়ে মতভেদের
বর্ণন ও সমর্থন ৪২৩-৪২৬

বাংস্ভায়ন, উদ্যোতকর, উদয়ন, জয়ন্ত ভট্ট ও গঙ্গেশ প্রভৃতি গোতমমত-
ব্যাখ্যাতা গ্রায়াচার্য্যগণের মতে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিমাাত্রই মুক্তি। মুক্তি হইলে
তখন নিত্যসুখানুভূতি বা কোন প্রকার জ্ঞানই থাকে না, নিত্যসুখে কোন প্রমাণ
নাই। “আনন্দং ব্রহ্মণো রূপং তচ্চ মোক্ষে প্রতিষ্ঠিতং” ইত্যাদি প্রতিবাক্যে
“আনন্দ” শব্দের লাক্ষণিক অর্থ আত্যন্তিক দুঃখাভাব। উক্ত মতের বাধক
নিরাদপূর্বক সাধক মুক্তির বর্ণন ৪২২-৪৪৪, ৪৪৫, ৪৫৩, ৪৫৫

কণাদ ও গোতমের মতে মুক্তির বিশেষ কি? এই প্রশ্নের উত্তরে মাধবাচার্য্য-
কৃত “সংক্ষেপ-শঙ্করজয়” গ্রন্থে শঙ্করাচার্য্যের কথা। গোতমমতে মুক্তিকালে

বিষয়

পৃষ্ঠা

নিত্যস্থতের অমুভূতিও থাকে। শঙ্করাচার্য্যাকৃত “সর্বদর্শনসিদ্ধান্তসংগ্রহে”ও উক্ত বিশেষের উল্লেখ ৪৩০

বাৎস্তায়নের পূর্বে কোন শৈবসম্প্রদায় মুক্তিকালে নিত্যস্থতের অমুভূতি গোতমমত বলিয়াই সমর্থন করিতেন, ইহা বুঝিবার পক্ষে কারণ। “শ্রায়সার” গ্রন্থে শৈবাচার্য্য ভাস্করস্বরের বাৎস্তায়নোক্ত মুক্তি খণ্ডনপূর্বক উক্ত মত সমর্থন। “শ্রায়সারে”র মুখ্য-টীকাকার ভূষণাচার্য্যের কথা। গোতমমতেও মুক্তিকালে নিত্যস্থতের অমুভূতি থাকে, এই বিষয়ে “শ্রায়পরিমুক্তি” গ্রন্থে শ্রীবেদান্তাচার্য্য বেঙ্কটনাথের যুক্তি। “শ্রায়ৈকদেবী” সম্প্রদায়ের মতেও মুক্তিকালে নিত্যস্থতের অমুভূতি হয়। উক্ত সম্প্রদায় শঙ্করাচার্য্যের পূর্ববর্তী ৪৩০-৪৩৫

নিত্যস্থতের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা ভট্টমত বলিয়া অনেক গ্রন্থে কথিত হইয়াছে। কুমারিল ভট্টের মতই ভট্টমত বলিয়া প্রসিদ্ধ আছে। “তৌতাতিত” সম্প্রদায়ের মতে নিত্যস্থতের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা উদয়নের “কিরণাবলী” গ্রন্থে পাওয়া যায়। “তুতাত” ও “তৌতাতিত” কুমারিল ভট্টেরই নামান্তর, এই বিষয়ে সাধক প্রমাণ প্রদর্শনপূর্বক সন্দেহ সমর্থন। নিত্যস্থতের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা কুমারিল ভট্টের মত কি না? এই বিষয়ে মতভেদ সমর্থন। কুমারিলের মতের ব্যাখ্যাতা পার্থসারথি মিশ্রের মতে আত্মান্তিক দুঃখনিবৃত্তিমাত্রই মুক্তি। পূর্বোক্ত উভয় মতে শ্রুতির ব্যাখ্যা ... ৪৩৫-৪৪২

নিত্যস্থতের অভিব্যক্তি মুক্তি, এই মত সমর্থনে “আত্মতত্ত্ববিবেকে”র টীকায় নব্যনৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণির উক্তি ও শ্রুতিব্যাখ্যা, এবং উক্ত মতখণ্ডনে “মুক্তিবাদ” গ্রন্থে গদাধর ভট্টাচার্য্যের যুক্তি ৪৪২-৪৪৩

মুক্তি পরমস্থতের অমুভবরূপ, এই মত সমর্থনে জৈন দার্শনিক রত্নপ্রভাচার্য্যের কথা এবং বাৎস্তায়নের চরম যুক্তির খণ্ডন। বাৎস্তায়নের চরম কথার উত্তরে অপর বক্তব্য। বাৎস্তায়নের প্রদর্শিত আপত্তিবিষয়ের খণ্ডনে ভাস্করস্বরের উক্তি ৪৪৩-৪৪৮

ছান্দোগ্য উপনিষদে মুক্ত পুরুষের যে নানাবিধ ঐশ্বর্য্যাদির বর্ণন আছে এবং তদনুসারে বেদান্তদর্শনের শেষ পাদে যাহা সমর্থিত হইয়াছে, উহা ব্রহ্মলোকপ্রাপ্ত পুরুষের সম্বন্ধে নির্বাণলভের পূর্ব পর্য্যন্তই বৃদ্ধিতে হইবে। ব্রহ্মলোকপ্রাপ্তিই প্রকৃত মুক্তি নহে। ব্রহ্মলোক হইতেও অনেকের পুনরাবৃত্তি হয়। ব্রহ্মলোক হইতে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া হিরণ্যগর্ভের সহিত নির্বাণপ্রাপ্ত পুরুষেরই পুনরা-

বিষয়

পৃষ্ঠা

বৃত্তি হয় না। উক্ত বিষয়ে ঋতি ও ব্রহ্মসূত্রাদি প্রমাণ এবং ভগবদ্গীতায় ভগবৎপ্রাণ
ও টীকাকার শ্রীধর স্বামীর সমাধান ৪৪৮-৪৫৩

মুমুক্শুর স্মৃতিলিপ্য। থাকিলে ব্রহ্মলোক ও সালোক্যাদি মুক্তিলাভে তাহার
ষেচ্ছানুসারে স্মৃতিসম্ভোগ হয়। সালোক্যাদি পঞ্চবিধ মুক্তির ব্যাখ্যা। নির্বাণই মুখ্য
মুক্তি। ভক্তগণ নির্বাণ মুক্তি চাহেন না। তাঁহারা ভগবৎসেবা ব্যতীত কোনপ্রকার
মুক্তিই দান করিলেও গ্রহণ করেন না। উক্ত বিষয়ে প্রমাণ ৪৫৫-৪৫৬

অধিকারিবেশেষের পক্ষে গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণের মতেও নির্বাণ মুক্তি
পরম পুরুষার্থ। তাঁহাদিগের মতে নির্বাণমুক্তি হইলে তখন ব্রহ্মের সহিত জীবের
অভেদ হয় কি না, এই বিষয়ে বৃহদ্ভাগবতাদিগ্রন্থে শ্রীল সনাতন গোস্বামী
প্রভৃতির কথা ও উহার সমালোচনা। শ্রীধর স্বামীর ন্যায় সনাতন গোস্বামীর
মতেও শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধে মুক্তির স্বরূপ বর্ণনায় অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিক-
সম্মত মুক্তিই কথিত হইয়াছে ৪৫৮-৪৬০

শ্রীচৈতন্যদেব মধ্বাচার্য্যের কোন কোন মত গ্রহণ না করিলেও তিনি মাধব-
সম্প্রদায়েরই অন্তর্গত। উক্ত বিষয়ে “তত্ত্বসন্দর্ভের” টীকায় রাধামোহন গোস্বামী-
ভট্টাচার্য্যের কথা। তাঁহার মতে শ্রীধরস্বামী ভাগবত অদ্বৈতবাদী। শ্রীচৈতন্যদেব
পঞ্চম কোন বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের প্রবর্তক নহেন। শাস্ত্রেও কলিযুগে চতুর্বিধ
বৈষ্ণবসম্প্রদায়েরই উল্লেখ আছে ৪৬১-৪৬২

শ্রীচৈতন্যদেব ও তাঁহার অনুবর্তী গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ মধ্বমতানুসারে জীব
ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদমাত্রবাদী, অচিন্ত্য ভেদাভেদবাদী নহেন, এই বিষয়ে তাঁহা-
দিগের গ্রন্থের উল্লেখপূর্বক পুনরালোচনা ও পূর্বলিখিত মন্তব্যের সমর্থন ৪৬৩-৪৬৬

নির্বাণ মুক্তি হইলে তখন ব্রহ্মের সহিত জীবের বিরূপ অভেদ হয়, এই
বিষয়ে “তত্ত্বসন্দর্ভের” টীকায় রাধামোহন গোস্বামিভট্টাচার্য্যের সমগ্রাণ সিদ্ধান্ত
ব্যাখ্যা ... ৪৬৬-৪৬৮

গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণের মতে মুক্তি হইতেও ভক্তি শ্রেষ্ঠ। স্মৃতির সাধ্য-
ভক্তি প্রেমই চরম পুরুষার্থ। প্রেমের স্বরূপ অনির্কণনীয়। ভক্তিলিপ্য অধিকারি-
বেশেষের পক্ষে ভক্তিই মুক্তি। উক্ত বিষয়ে শাস্ত্র প্রমাণ। নির্বাণমুক্তিস্পৃহা
সকলের পক্ষেই পিণ্ডাচী নহে। নির্বাণার্থী অধিকারীদিগের জন্মই ন্যায়দর্শনের
প্রকাশ। নির্বাণ মুক্তিই ন্যায়দর্শনের মুখ্য প্রয়োজন ... ৪৬৮-৪৭০

न्यायदर्शन

ন্যায়দর্শন

বাংজ্যায়ন ভাষ্য

চতুর্থ অধ্যায়

ভাষ্য । মনসোহনন্তরং প্রবৃত্তিঃ পরীক্ষিতব্য, তত্র খলু বাবদ্ব্যর্থাদ্ব্যর্থশ্রয়-
শরীরাদি পরীক্ষিতং, সৰ্ব্বা সা প্রবৃত্তেঃ পরীক্ষা, ইত্যাহ—

অনুবাদ । মনের অনন্তর অর্থাৎ মহাবির পূর্বোক্ত বস্তু প্রমেয় মনের পরীক্ষার
অনন্তর এখন “প্রবৃত্তি” (পূর্বোক্ত সপ্তম প্রমেয়) পরীক্ষণীয়, তদ্বিষয়ে ধর্ম ও
অধর্মের আশ্রয়, অর্থাৎ আত্মা ও শরীরাদি যে পর্যন্ত পরীক্ষিত হইয়াছে, সেই
সমস্ত “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা, ইহা (মহাবি এই সূত্রের দ্বারা) বলিতেছেন,—

সূত্র । প্রবৃত্তির্থাখাত্তা ॥১॥ ৩৪৪॥

ভাষ্য । তথা পরীক্ষিতেতি ।

অনুবাদ । “প্রবৃত্তি” যেরূপ উক্ত হইয়াছে, সেইরূপ পরীক্ষিত হইয়াছে ।

ভাষ্য । প্রবৃত্ত্যানন্তরান্তর্হি দোষাঃ পরীক্ষ্যন্তামিত্যত আহ—

অনুবাদ । তাহা হইলে “প্রবৃত্তির”র অনন্তরোক্ত “দোষ” পরীক্ষিত হউক ?
এজন্য (মহাবি দ্বিতীয় সূত্র) বলিতেছেন—

সূত্র । তথা দোষাঃ ॥২॥ ৩৪৫॥

ভাষ্য । তথা পরীক্ষিতা ইতি ।

অনুবাদ । সেইরূপ অর্থাৎ প্রবৃত্তির আয় “দোষ” পরীক্ষিত হইয়াছে ।

ভাষ্য । বদ্ব্যর্থসমানাশ্রয়ত্বাদাশ্রয়গুণাঃ, প্রবৃত্তিহেতুত্বাৎ পদনভবপ্রতিসম্বন্ধান-
সামর্থ্যাচ্চ সংসারহেতবঃ,—সংসারস্যানাদিদ্বাদনাদিনা প্রবন্ধেন প্রবর্ত্তন্তে,—মিথ্যা-

জ্ঞাননিবৃত্তিঃ তত্ত্বজ্ঞানান্তান্নিবৃত্তৌ রাগাৎ বসপ্রবোধোচ্ছেদেহপবর্গ ইতি প্রাদুর্ভাব-
তিরোধানধর্মকা, ইত্যেবমাদ্যাক্তং দোষণামিতি ।

অনুবাদ । বুদ্ধির সমানাত্মশ্রয়ত্ববশতঃ অর্থাৎ জ্ঞানের আশ্রয় আত্মাতেই উৎপন্ন হয়, এজন্য [দোষসমূহ] আত্মার গুণ, (এবং) “প্রবৃত্তি”র (ধর্ম ও অধর্মের) কারণত্ববশতঃ এবং পুনর্জন্ম সৃষ্টির সামর্থ্যবশতঃ সংসারের হেতু, (এবং) সংসারের অনাদিত্ববশতঃ অনাদিপ্রবাহরূপে প্রাদুর্ভূত হইতেছে (এবং) তত্ত্বজ্ঞানজন্য মিথ্যা-জ্ঞানের নিবৃত্তি হয়, তাহার নিবৃত্তিপ্রযুক্ত রাগ ও দ্বেষের প্রবাহের উচ্ছেদ হইলে মোক্ষ হয়, এজন্য (পূর্বোক্ত দোষসমূহ) “প্রাদুর্ভাবতিরোধানধর্মক”, অর্থাৎ উৎপত্তি ও বিনাশশালী, দোষসমূহের সম্বন্ধে ইত্যাদি উক্ত হইয়াছে ।

টিপ্পনী । মহর্ষি গৌতম প্রথম অধ্যায়ে আত্মা প্রভৃতি যে দ্বাদশ পদার্থকে “প্রমেয়” নামে উল্লেখপূর্বক যথাক্রমে ঐদমস্ত প্রমেয়ের লক্ষণ বলিয়াছেন, তন্মধ্যে তৃতীয় অধ্যায়ে ক্রমানুসারে আত্মা, শরীর, ইন্দ্রিয়, অর্থ, বুদ্ধি ও মন এই ছয়টি প্রমেয়ের পরীক্ষা করিয়াছেন । মনের পরীক্ষার পরে ক্রমানুসারে এখন সপ্তম প্রমেয় “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা কর্তব্য, কিন্তু মহর্ষি তাহা কেন করেন নাই ? এইরূপ প্রশ্ন অবশ্যই হইবে । তাই মহর্ষি প্রথম সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, “প্রবৃত্তি যেরূপ উক্ত হইয়াছে, সেইরূপ পরীক্ষিত হইয়াছে । অর্থাৎ “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা পূর্বেই নিষ্পন্ন হওয়ায়, এখানে আবার উহা করা নিষ্পয়োজন । প্রশ্ন হইতে পারে যে, তাহা হইলে “প্রবৃত্তি”র অনন্তর-কথিত সপ্তম প্রমেয় “দোষ”র পরীক্ষা কর্তব্য, মহর্ষি তাহাও কেন করেন নাই ? এজন্য মহর্ষি দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, সেইরূপ “দোষ”ও পরীক্ষিত হইয়াছে । অর্থাৎ তৃতীয় অধ্যায়ে ধর্ম ও অধর্মের আশ্রয়—আত্মার পরীক্ষার দ্বারা যেমন “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা হইয়াছে, তদ্রূপ ঐ “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষার দ্বারা ঐ “প্রবৃত্তি”র তুল্য “দোষ”-সমূহেরও পরীক্ষা হইয়াছে । ভাষ্যকার প্রথম সূত্রের তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে প্রথমে বলিয়াছেন যে, মনের পরে “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা কর্তব্য, কিন্তু মহর্ষি তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মা ও শরীরাদি প্রমেয়ের যে পর্যন্ত পরীক্ষা করিয়াছেন, অর্থাৎ আত্মাদি প্রমেয়ের যে সমস্ত তত্ত্ব নির্ণয় করিয়াছেন, সেই সমস্ত “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা । অর্থাৎ সেই পরীক্ষার দ্বারাই “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা নিষ্পন্ন হওয়ায়, এখানে আর পৃথক্ করিয়া “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা করেন নাই । “প্রবৃত্তির্থেতজ্ঞা” এই সূত্রের দ্বারা মহর্ষি ইহাই বলিয়াছেন । ভাষ্যকার পূর্বভাষ্যে

“আত্মন” শব্দের প্রয়োগ না করিয়া, “ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মাশ্রয়” শব্দের দ্বারা আত্মাকে গ্রহণ করিয়া ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্মরূপ “প্রবৃত্তি” যে, আত্মাশ্রিত, অর্থাৎ উহা আত্মারই গুণ, ইহা তৃতীয় অধ্যায়ে পরীক্ষিত হইয়াছে, ইহা স্মৃচনা করিয়াছেন।

এখানে স্মরণ করিতে হইবে যে, মহর্ষি প্রথম অধ্যায়ে “প্রবৃত্তির্কাগুবুদ্ধি-শরীরারম্ভঃ” (১।১৭) —এই সূত্রের দ্বারা বাচিক, মানসিক ও শারীরিক “আরম্ভ”, অর্থাৎ পূর্বোক্ত তিন প্রকার শুভ ও অশুভ কর্মকেই “প্রবৃত্তি” বলিয়াছেন। বৃত্তিকার বিশ্রুনাথ ঐ “প্রবৃত্তি”কে প্রযত্নবিশেষ বলিয়া ব্যাখ্যা করিলেও, ঐ সূত্রে “আরম্ভ” শব্দের দ্বারা কর্ম অর্থই সহজে বুঝা যায়। “তাকিকরক্ষা”কার বরদরাজও, পূর্বোক্ত ত্রিবিধ কর্মকেই “প্রবৃত্তি” বলিয়াছেন?। পরন্তু শুভাশুভ সমস্ত কর্মের তত্ত্বজ্ঞানও মুমুক্শুর অত্যাবশ্যক, সুতরাং মহর্ষি গোতম যে, তাঁহার কথিত প্রমেয়ের মধ্যে “প্রবৃত্তি” শব্দের দ্বারা শুভাশুভ কর্মকেও গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা অবশ্য বুঝা যায়। পূর্বোক্ত শুভ ও অশুভ কর্মরূপ “প্রবৃত্তি”জ্ঞাত যে ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্ম নামক আত্মগুণ জন্মে, তাহাকেও মহর্ষি প্রথম অধ্যায়ে দ্বিতীয় সূত্রে “প্রবৃত্তি” শব্দের দ্বারা প্রকাশ করিয়াছেন। “জ্ঞানবাস্তিকে” উদ্যোতকর এখানে মহর্ষির তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, প্রবৃত্তি দ্বিবিধ—(১) কারণরূপ, এবং (২) কার্যরূপ। প্রথম অধ্যায়ে “প্রবৃত্তি”র লক্ষণসূত্রে (১।১৭) কারণরূপ “প্রবৃত্তি” কথিত হইয়াছে। ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্ম নামক কার্যরূপ “প্রবৃত্তি” “দুঃখজন্ম-প্রবৃত্তিদোষ” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রে কথিত হইয়াছে। শুভ ও অশুভ কর্ম ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্মের কারণ, ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্ম উহার কার্য। সুতরাং ঐ কর্মরূপ “প্রবৃত্তি”কে কারণরূপ প্রবৃত্তি এবং ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্মরূপ “প্রবৃত্তি”কে কার্যরূপ প্রবৃত্তি বলা হইয়াছে। শুভ কর্ম দশ প্রকার এবং অশুভ কর্ম দশ প্রকার কথিত হওয়ায়, ঐ কারণরূপ প্রবৃত্তি বিংশতি প্রকার। ভাষ্যকার প্রথম অধ্যায়ের দ্বিতীয় সূত্রভাষ্যে ঐ বিংশতি প্রকার কারণরূপ প্রবৃত্তির বর্ণন করিয়াছেন এবং ঐ সূত্রে মহর্ষি যে, “প্রবৃত্তি” শব্দের দ্বারা ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্ম নামক কার্যরূপ প্রবৃত্তিই বলিয়াছেন, ইহাও সেখানে প্রকাশ করিয়াছেন। (১ম খণ্ড, ৭৮ পৃষ্ঠা ও ৭৯-৮০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। ফলকথা, বাক্য, মন ও শরীরজন্ত যে শুভ ও অশুভ কর্ম এবং ঐ কর্মজন্ত ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্ম, এই উভয়ই মহর্ষি গোতমের অভিমত “প্রবৃত্তি”। তৃতীয়

অধ্যায়ে আত্মার নিত্যত্ব পরীক্ষিত হইয়াছে, এবং তৃতীয় অধ্যায়ের শেষ প্রকরণে “পূর্বকৃতফলানুবন্ধান্তরূপপত্তিঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা আত্মার পূর্বজন্মকৃত শুভ ও অশুভ কর্মের ফল ধর্ম ও অধর্মরূপ প্রবৃত্তিজগ্গই শরীরের উৎপত্তি হয়, ইহা পরীক্ষিত হইয়াছে। সুতরাং তৃতীয় অধ্যায়ে যে সমস্ত পরীক্ষা হইয়াছে, তদ্বারাই “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা হইয়াছে। অর্থাৎ ধর্ম ও অধর্মরূপ “প্রবৃত্তি” আত্মারই গুণ, সুতরাং আত্মাই ঐ “প্রবৃত্তি”র কারণ শুভাশুভ কর্মরূপ “প্রবৃত্তি”র কর্তা। আত্মার কৃত ঐ কর্মরূপ “প্রবৃত্তি”জগ্গ ধর্ম ও অধর্মরূপ “প্রবৃত্তি”ই আত্মার সংসারের কারণ এবং ঐ “প্রবৃত্তি”র আত্যন্তিক অভাবেই অপবর্গ হয়, ইত্যাদি সিদ্ধান্ত তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মাদি প্রমেয়ের পরীক্ষার দ্বারাই প্রতিপন্ন হওয়ায়, মহর্ষির কথিত সপ্তম প্রমেয় “প্রবৃত্তি”র সম্বন্ধে তাঁহার যাহা বক্তব্য, যাহা পরীক্ষণীয়, তাহা তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মাদি প্রমেয়ের পরীক্ষার দ্বারাই পরীক্ষিত হইয়াছে। সুতরাং মহর্ষি এখানে পৃথকভাবে আর “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা করেন নাই। এইরূপ “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষার দ্বারা উহার অনন্তরোক্ত অষ্টম প্রমেয় “দোষে”র ও পরীক্ষা হইয়াছে। কারণ, রাগ, দ্বেষ ও মোহের নাম “দোষ”। মহর্ষি প্রথম অধ্যায়ে “প্রবর্তনালক্ষণা দোষাঃ” (১।১৮)—এই সূত্রের দ্বারা প্রবৃত্তির জনকত্বই ঐ “দোষে”র সামান্য লক্ষণ বলিয়াছেন। রাগ, দ্বেষ ও মোহই জীবের “প্রবৃত্তি”র জনক। সুতরাং “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষার দ্বারা উহার জনক—রাগ, দ্বেষ ও মোহরূপ “দোষে”রও পরীক্ষা হইয়াছে। দোষসমূহ কিরূপে পরীক্ষিত হইয়াছে, ইহা বুঝাইবার জগ্গ ভাষ্যকার পূর্বোক্ত দ্বিতীয় সূত্রভাষ্যে বলিয়াছেন যে, দোষসমূহ বুদ্ধির সমানাত্মক, অর্থাৎ বুদ্ধির আধারই দোষসমূহের আধার, সুতরাং বুদ্ধির জ্ঞায় দোষসমূহও আত্মারই গুণ, এবং দোষসমূহ প্রবৃত্তির হেতু ও পুনর্জন্ম সৃষ্টিতে সমর্থ, সুতরাং সংসারের কারণ। এবং সংসার অনাদি, সুতরাং সংসারের কারণ দোষসমূহও অনাদিপ্রবাহরূপে উৎপন্ন হইতেছে, এবং তদ্বজ্ঞানজগ্গ ঐ দোষসমূহের অন্তর্গত মোহ বা মিথ্যাজ্ঞানের বিনাশ হইলে, কারণের অভাবে রাগ ও দ্বেষের প্রবাহের উচ্ছেদপ্রযুক্ত অপবর্গ হয়, সুতরাং রাগ, দ্বেষ ও মোহরূপ দোষসমূহের উৎপত্তি ও বিনাশ আছে, দোষসমূহের সম্বন্ধে ইত্যাদি উক্ত হইয়াছে। তাৎপর্য-টীকাকার ভাষ্যকারের তাৎপর্য বিশদ করিয়া বর্ণন করিয়াছেন যে, রাগ, দ্বেষ ও মোহরূপ “দোষ” ধর্ম ও অধর্ম রূপ “প্রবৃত্তি”র তুল্য। কারণ, অভীষ্ট বিষয়ের অনুচিন্তনরূপ বুদ্ধি হইতে পূর্বোক্ত দোষসমূহ জন্মে, সুতরাং বুদ্ধির আশ্রয়

আত্মাই ঐ দোষসমূহের আশ্রয় বা আধার হওয়ায়, ঐ দোষসমূহও আত্মারই গুণ, ইহা সিদ্ধ হয়। ধর্ম ও অধর্মরূপ “প্রবৃত্তি” যে, আত্মারই গুণ, ইহা তৃতীয় অধ্যায়ের শেষ প্রকরণের দ্বারা বিচারপূর্বক সমর্থিত হইয়াছে। সুতরাং আত্ম-গুণত্বরূপে দোষসমূহ প্রবৃত্তির তুল্য হওয়ায়, “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষার দ্বারাই ঐরূপে দোষসমূহও পরীক্ষিত হইয়াছে। পরন্তু সংসার অনাদি, ইহা তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার নিত্যত্বপরীক্ষা-প্রকরণে “বীতরাগজন্মদর্শনাৎ” (১।২৪)—এই সূত্রের দ্বারা সমর্থিত হইয়াছে। তদ্বারা সংসারের কারণ ধর্ম ও অধর্মরূপ প্রবৃত্তি এবং উহার কারণ রাগ, দ্বেষ ও মোহরূপ দোষও অনাদি, ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে। সুতরাং অনাদিত্বরূপেও ঐ দোষসমূহ “প্রবৃত্তি”র তুল্য হওয়ায়, “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষার দ্বারাই ঐরূপে দোষসমূহও পরীক্ষিত হইয়াছে। পরন্তু মহর্ষি “দুঃখ-জন্ম-প্রবৃত্তি-দোষ” ইত্যাদি (১।২) দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞান জগ্গ মিথ্যা জ্ঞানের বিনাশ হইলে, রাগ ও দ্বেষের প্রবাহের উচ্ছেদ হওয়ায়, যে ক্রমে অপবর্ণ হয় বলিয়াছেন, তদ্বারা রাগ, দ্বেষ ও মোহরূপ দোষের উৎপত্তি ও বিনাশ কথিত হইয়াছে। সুতরাং ঐ দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারাও দোষসমূহ যে উৎপত্তি-বিনাশশালী, ইহা পরীক্ষিত হইয়াছে। এইরূপ মহর্ষিকথিত “দোষ” নামক অষ্ট প্রমেয়ের সম্বন্ধে বহু তত্ত্ব পূর্বেই পরীক্ষিত হইয়াছে। যাহা অপরীক্ষিত আছে, তাহাই মহর্ষি পরবর্তী প্রকরণে পরীক্ষা করিয়াছেন।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ পূর্বোক্ত দুই সূত্রের একবাক্যতা গ্রহণ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, “প্রবৃত্তি” যেমন উক্ত লক্ষণবিশিষ্ট, তদ্রূপ দোষসমূহও উক্ত লক্ষণবিশিষ্ট। অর্থাৎ “প্রবৃত্তি” ও “দোষে”র লক্ষণ সিদ্ধই আছে, তদ্বিষয়ে কোন সংশয় না হওয়ায়, পরীক্ষা হইতে পারে না। তাই মহর্ষি “প্রবৃত্তি” ও “দোষে”র পূর্বোক্ত লক্ষণের পরীক্ষা করেন নাই। কিন্তু ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ যেভাবে পূর্বোক্ত দুই সূত্রের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহাতে অধ্যাহার দোষ থাকিলেও “প্রবৃত্তি” ও “দোষে”র সম্বন্ধে যে সকল তত্ত্ব মহর্ষির অবশ্য-বক্তব্য, তাহা যে মহর্ষি পূর্বেই বলিয়াছেন, তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মাদি প্রমেয়ের পরীক্ষার দ্বারাই যে ঐ সকল তত্ত্ব পরীক্ষিত হইয়াছে, সুতরাং মহর্ষির অবশ্যকর্তব্য “প্রবৃত্তি” ও “দোষে”র পরীক্ষা যে পূর্বেই নিষ্পন্ন হইয়াছে, ইহা বলা হইয়াছে। সুতরাং এই ব্যাখ্যায় মহর্ষির বক্তব্যের কোন অংশে ন্যূনতা নাই। পরন্তু ভাষ্যকার ও বার্তিককার এখানে যেভাবে দ্বিতীয় সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন,

তাহাতে প্রথম সূত্রের সহিত দ্বিতীয় সূত্রের সম্বন্ধ প্রকটিত হওয়ায়, প্রকরণভেদের আপত্তিও হইতে পারে না। কারণ, বাক্যভেদ হইলেই প্রকরণভেদ হয় না। তাহা হইলে শ্রীমদ্ভাষ্যের প্রথম সূত্র ও দ্বিতীয় সূত্রে একটি প্রকরণ কিরূপে হইয়াছে, ইহা চিন্তা করা আবশ্যিক। বৃত্তিকার বিশ্বনাথও সেখানে লিখিয়াছেন, প্রথমদ্বিতীয়সূত্রোভ্যামেকং প্রকরণং ৷১২৷

প্রবৃত্তিদোষসামান্তপরীক্ষাপ্রকরণ সমাপ্ত ৷১৷

ভাষ্য। “প্রবর্তনালক্ষণা দোষা” ইত্যুক্তং, তথা চেমে মানেষ্যাহসূত্রা-
বিচিকিৎসা-মৎসরাদয়ঃ, তে কস্মাম্মোপসংখ্যায়ন্ত ইত্যত আহ—

অনুবাদ। “দোষসমূহ প্রবর্তনালক্ষণ” অর্থাৎ প্রবৃত্তিজনকত্ব দোষসমূহের লক্ষণ, ইহা (পূর্বোক্ত দোষলক্ষণসূত্র) উক্ত হইয়াছে। এই মান, ঈর্ষ্যা, অসূয়া, বিচিকিৎসা, (সংশয়) এবং মৎসর প্রভৃতি সেইরূপই, অর্থাৎ মান প্রভৃতিও পূর্বোক্ত দোষলক্ষণাক্রান্ত,—সেই মানাদি কেন কথিত হইতেছে না?—এজ্ঞা মহর্ষি (পরবর্তী সূত্রটি) বলিতেছেন,—

সূত্র। তৎ ত্রৈরাশ্যাং রাগ-দ্বৈষ-মোহার্থান্তরভাবাৎ ॥

॥৩১০৪৬॥

অনুবাদ। সেই দোষের “ত্রৈরাশ্য” অর্থাৎ তিনটি রাশি বা পক্ষ আছে; যে হেতু রাগ, দ্বৈষ ও মোহের অর্থান্তরভাব (পরস্পর ভেদ) আছে।

ভাষ্য। তেষাং দোষাণাং ত্রয়ো রাশয়ঃ পক্ষাঃ। রাগপক্ষঃ—কামো মৎসরঃ স্পৃহা তৃষ্ণা লোভ ইতি। দ্বৈষপক্ষঃ—ক্রোধ ঈর্ষ্যা অসূয়া দ্রোহোহমর্ষ ইতি। মোহপক্ষা—মিথ্যাজ্ঞানং বিচিকিৎসা মানঃ প্রমাদ ইতি। ত্রৈরাশ্যামোপসংখ্যায়ন্ত ইতি। লক্ষণস্য তদ্ব্যভেদাৎ ত্রিগুণমুপপন্নং? নানুপপন্নং, রাগদ্বৈষমোহার্থান্তরভাবাৎ আসক্তিলক্ষণো রাগঃ অমর্ষলক্ষণো দ্বৈষঃ, মিথ্যা-প্রতিপত্তিলক্ষণো মোহ ইতি। এতৎ প্রত্যক্ষবেদনীয়ং সম্বন্ধরীর্ণাং, বিজানা-
ভ্যমং শরীরী রাগমদুঃখমস্তি মেধ্যাং রাগধর্ম ইতি। বিরাগগুণ বিজানাতী

নাস্তি মেধ্যাশ্রয়ঃ রাগধর্ম ইতি । এবমিতরয়োরাপীতি । মানেষ্যাহসুয়া-
প্রভৃতয়স্তদ্রৈরাশ্যামনুপতিতা ইতি নোপসংখ্যায়ন্তে ।

অনুবাদ । সেই দোষসমূহের তিনটি রাশি (অর্থাৎ) তিনটি পক্ষ আছে । (১) রাগপক্ষ ; যথা—কাম, মৎসর, স্পৃহা, তৃষ্ণা, লোভ । (২) দ্বেষপক্ষ ; যথা—ক্রোধ, ঈর্ষ্যা, অসুয়া, দ্রোহ, অমর্ষ । (৩) মোহপক্ষ ; যথা—মিথ্যাজ্ঞান, বিচিকিৎসা, মান ও প্রমাদ । ত্রৈরাশ্যবশতঃ, অর্থাৎ রাগ, দ্বেষ ও মোহের পূর্বোক্ত পক্ষত্রয় থাকায় (কাম, মৎসর, মান, ঈর্ষ্যা প্রভৃতি) কথিত হয় নাই ।

(পূর্বপক্ষ) তাহা হইলে লক্ষণের অভেদশ্রযুক্ত (দোষের) ত্রিষু অমুপপন্ন ?—(উত্তর) অমুপপন্ন নহে । যেহেতু, রাগ, দ্বেষ ও মোহের অর্থান্তরভাব অর্থাৎ পরস্পর ভেদ আছে । রাগ আসক্তিস্বরূপ, দ্বেষ অমর্ষস্বরূপ, মোহ মিথ্যাজ্ঞানস্বরূপ । এই দোষত্রয় সর্বজীবের প্রত্যাবুবেদনীয় । (বিশদার্থ)—এই জীব “আমার আত্মাতে রাগরূপ ধর্ম আছে” এই প্রকারে উৎপন্ন রাগকে জানে ; “আমার আত্মাতে রাগরূপ ধর্ম নাই” এই প্রকারে “বিরাগ” অর্থাৎ রাগের অভাবকেও জানে । এইরূপ অল্প দুইটির অর্থাৎ দ্বেষ ও মোহের সম্বন্ধেও বুঝিবে,—অর্থাৎ রাগের হ্রাস দ্বেষ ও মোহ এবং উহার অভাবও জীবের মানসপ্রত্যক্ষসিদ্ধ । মান, ঈর্ষ্যা, অসুয়া প্রভৃতি কিন্তু ত্রৈরাশ্যের অর্থাৎ পূর্বোক্ত পক্ষত্রয়ের অন্তর্গত, একত্র কথিত হয় নাই ।

টিপ্পনী । মহর্ষি প্রথম অধ্যায়ে “প্রবর্তনালক্ষণা দোষাঃ” (১।১৮)—এই সূত্রের দ্বারা দোষের লক্ষণ বলিয়াছেন, প্রবৃত্তিজনকত্ব । দোষ ব্যতীত প্রবৃত্তি জন্মিতে পারে না, সুতরাং দোষসমূহ প্রবৃত্তির জনক । কিন্তু কাম, মৎসর, স্পৃহা, তৃষ্ণা, লোভ এবং ক্রোধ, ঈর্ষ্যা, অসুয়া, দ্রোহ, অমর্ষ এবং মিথ্যাজ্ঞান, বিচিকিৎসা, মান, প্রমাদ, এই সমস্ত পদার্থও প্রবৃত্তির জনক । সুতরাং ঐ কাম প্রভৃতি পদার্থও মহর্ষিকথিত দোষলক্ষণাক্রান্ত হওয়ায়, পূর্বোক্ত দোষলক্ষণসূত্রে দোষের হ্রাস পূর্বোক্ত কাম, মৎসর প্রভৃতিও মহর্ষির বক্তব্য, মহর্ষি কেন তাহা বলেন নাই ? এই পূর্বপক্ষের উত্তর সূচনার জন্ম মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা প্রথমে বলিয়াছেন যে, সেই দোষের “ত্রৈরাশ্য” অর্থাৎ তিনটি রাশি বা পক্ষ আছে । “রাশি” শব্দের অর্থ এখানে পক্ষ ; “পক্ষ” বলিতে এখানে প্রকারবিশেষই অভিপ্রেত । রাগ, দ্বেষ ও মোহের নাম “দোষ” । ঐ দোষের তিনটি পক্ষ, যথা (১) রাগপক্ষ, (২) দ্বেষপক্ষ, (৩) মোহপক্ষ । কাম, মৎসর, স্পৃহা,

তৃষ্ণা, লোভ, এই কএকটি—পদার্থ রাগপক্ষ, অর্থাৎ রাগেরই প্রকার-বিশেষ। ক্রোধ, ঈর্ষ্যা, অসুয়া, দ্রোহ, অমৰ্ষ, এই কএকটি পদার্থ—দ্বेषপক্ষ, অর্থাৎ দ্বেষেরই প্রকার-বিশেষ। এবং মিথ্যাজ্ঞান, বিচিকিৎসা, মান, প্রমাদ, এই কএকটি পদার্থ—মোহপক্ষ, অর্থাৎ মোহেরই প্রকার-বিশেষ। সামান্যতঃ যে রাগ, দ্বেষ ও মোহকে দোষ বলা হইয়াছে, পূর্বোক্ত কাম, মৎসর প্রভৃতি ঐ দোষেরই বিশেষ। সূতরাং পূর্বোক্ত “প্রবর্ত্তনালক্ষণা দোষাঃ” এই সূত্রে “দোষ” শব্দের দ্বারা এবং ঐ সূত্রোক্ত দোষ-লক্ষণের দ্বারা কাম, মৎসর প্রভৃতিও সংগৃহীত হইয়াছে। অর্থাৎ মহর্ষি প্রথম অধ্যায়ে যে রাগ, দ্বেষ ও মোহকে “দোষ” বলিয়াছেন, ঐ দোষের পূর্বোক্ত পক্ষত্ৰয়ে “কাম”, “মৎসর” প্রভৃতিও অন্তর্ভূত থাকায়, মহর্ষি বিশেষ করিয়া “কাম”, “মৎসর” প্রভৃতির উল্লেখ করেন নাই। প্রশ্ন হইতে পারে যে, যদি প্রবৃত্তিজনকত্বই দোষের লক্ষণ হয়, তাহা হইলে, ঐ লক্ষণের ভেদ না থাকায়, দোষকে একই বলিতে হয়; উহার ত্ৰিষ উপপন্ন হয় না। এতদুত্তরে মহর্ষি এই সূত্রে হেতু বলিয়াছেন যে, রাগ, দ্বেষ ও মোহের “অর্থাস্তরতাব” অর্থাৎ পরস্পর ভেদ আছে। অর্থাৎ রাগ, দ্বেষ ও মোহ, যাহা “দোষ” বলিয়া কথিত হইয়াছে, উহা পরস্পর ভিন্নপদার্থ। কারণ, বিষয়ে আসক্তি বা অভিলাষ-বিশেষকে “রাগ” বলে। অমৰ্ষকে “দ্বেষ” বলে। মিথ্যাজ্ঞানকে “মোহ” বলে। সূতরাং ঐ রাগ, দ্বেষ ও মোহের সামান্য লক্ষণ (প্রবৃত্তিজনকত্ব) এক হইলেও উহার লক্ষ্য দোষ একই পদার্থ হইতে পারে না। ঐ দোষের আন্তর্গণিক ভেদক লক্ষণ তিনটি থাকায়, উহার ত্ৰিষ উপপন্ন হয়। ভাষ্যকার ইহা সমর্থন করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত দোষত্ৰয় (রাগ, দ্বেষ, মোহ) নিজের আত্মাতেই প্রত্যক্ষসিদ্ধ। আত্মাতে কোন বিষয়ে রাগ উৎপন্ন হইলে, তখন “আমি এই বিষয়ে রাগবিশিষ্ট”—এইরূপে মনের দ্বারা ঐ রাগের প্রত্যক্ষ জন্মে। এইরূপ কোন বিষয়ে রাগ না থাকিলে, মনের দ্বারা ঐ রাগের অভাবের প্রত্যক্ষ জন্মে। এইরূপ দ্বেষ ও দ্বেষের অভাব এবং মোহ ও মোহের অভাবেরও মনের দ্বারা প্রত্যক্ষ জন্মে। ফলকথা, রাগ, দ্বেষ ও মোহ নামক দোষ যে, পরস্পর বিভিন্ন পদার্থ, ইহা মানস অনুভবসিদ্ধ, ঐ দোষত্ৰয়ের ভেদক লক্ষণত্ৰয়ও (রাগত্ব, দ্বেষত্ব ও মোহত্ব) আত্মার মানসপ্রত্যক্ষ-সিদ্ধ। সূতরাং দোষের ত্ৰিষই উপপন্ন হয়।

ভাষ্যকারোক্ত কাম, মৎসর প্রভৃতি পদার্থের স্বরূপ ব্যাখ্যায় উদ্যোতকর

বলিয়াছেন যে, জীববিষয়ে অভিলাষবিশেষ “কাম”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ বলিয়াছেন যে, পুরুষবিষয়ে জীবীর অভিলাষ-বিশেষও যখন কাম, তখন জীববিষয়ে অভিলাষ বিশেষকেই কাম বলা যায় না। রমণেচ্ছাই “কাম”^১। নিজের প্রয়োজনজ্ঞান ব্যতীত অপরের অভিমত নিবারণে ইচ্ছা “মৎসর”। যেমন কেহ রাজকীয় জলাশয় হইতে জলপানে প্রবৃত্ত হইলে, ব্যক্তিবিশেষের উহা নিবারণ করিতে ইচ্ছা জন্মে। ঐরূপ ইচ্ছাই “মৎসর”^২। পরকীয় দ্রব্যের গ্রহণবিষয়ে ইচ্ছা “মূহা”। যে ইচ্ছাবশতঃ পুনঃ পুনঃ জন্মগ্রহণ হয়, সেই ইচ্ছার নাম “তৃষ্ণা”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ বলিয়াছেন যে, “আমার এই বস্তু নষ্ট না হউক”—এইরূপ ইচ্ছা “তৃষ্ণা”। এবং উচিত ব্যয় না করিয়া ধনরক্ষায় ইচ্ছারূপ কার্পণ্যও তৃষ্ণাবিশেষ। ধর্মবিরুদ্ধ পরদ্রব্য-গ্রহণবিষয়ে ইচ্ছা “লোভ”। পূর্বোক্ত “কাম,” “মৎসর” প্রভৃতি সমস্তই আসক্তি বা ইচ্ছাবিশেষ, সুতরাং ঐ সমস্ত রাগপক্ষ, অর্থাৎ রাগেরই প্রকারবিশেষ। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এখানে পূর্বোক্ত “কাম” প্রভৃতি হইতে অতিরিক্ত “মায়া” ও “দম্ভ”কেও রাগপক্ষের মধ্যে উল্লেখ করিয়া, পরপ্রতারণার ইচ্ছাকে “মায়া” এবং ধার্মিকতাদিরূপে নিজের উৎকর্ষ খ্যাপনের ইচ্ছাকে “দম্ভ” বলিয়াছেন। প্রাচীন বৈশেষিকা-চার্য্য প্রশস্তপাদ “পদার্থধর্মসংগ্রহে” ইচ্ছা পদার্থ নিরূপণ করিয়া, উহার ভেদ বর্ণন করিতে “কাম,” “অভিলাষ,” “রাগ,” “সংকল্প,” “কাক্ষ্য,” “বৈরাগ্য,” “উপধা,” “ভাব” ইত্যাদিকে ইচ্ছাবিশেষ বলিয়াছেন এবং তাঁহার মতে ঐ “কাম” প্রভৃতির স্বরূপও বলিয়াছেন। (কাশী সংস্করণ—২৬১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

শরীর ও ইন্দ্রিয়াদির বিকৃতির কারণ দ্বেষবিশেষই “ক্রোধ”। সাধারণ বস্তুতে অপরেরও স্বত্ব থাকায়, ঐ বস্তুর গ্রহীতার প্রতি দ্বেষবিশেষ “ঈর্ষ্যা”। সাধারণ ধনাধিকারী দুর্দান্ত জ্ঞাতিবর্গের মধ্যে ঐরূপ দ্বেষবিশেষ অর্থাৎ ঈর্ষ্যা জন্মে। উদ্যোতকের ভাবানুসারে বৃত্তিকার বিশ্বনাথ “ঈর্ষ্যা”র ঐরূপই স্বরূপ বলিয়াছেন। যেক্রূপ স্থলেই হউক, “ঈর্ষ্যা” যে, দ্বেষবিশেষ, এবিষয়ে সংশয় নাই। পরের গুণাদি বিষয়ে দ্বেষবিশেষ—“অমুয়া”। বিনাশের জন্ত দ্বেষবিশেষ “দ্রোহ”। ঐ দ্রোহ-জন্তই হিংসা জন্মে। কেহ কেহ হিংসাকেই দ্রোহ বলিয়াছেন। অপকারী ব্যক্তির অপকারে অসমর্থ হইয়া, সেই অপকারী ব্যক্তির প্রতি দ্বেষবিশেষ “অমর্ষ”।

১। প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদও বলিয়াছেন, “মৈথনেচ্ছা” কামঃ। সেখানে “ন্যায়কন্দলী”কার লিখিয়াছেন যে, কেবল “কাম”শব্দ মৈথনেচ্ছারই বাচক। “স্বর্গকাম” ইত্যাদি বাক্যে অন্য শব্দের সহিত “কাম”শব্দের যোগবশতঃ ইচ্ছা মাত্র অর্থ বুঝা যায়।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ “অম্বর্ষের” পরে “অভিমান”কেও দ্বেষপক্ষের মধ্যে উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে, অপকারী ব্যক্তির অপকারে অসমর্থ হইলে, নিজের আত্মাতে যে দ্বেষবিশেষ জন্মে, তাহাই “অভিমান”। উদ্যোতকর “ঈর্ষ্যা” ও “দ্রোহ”কে দ্বেষপক্ষের মধ্যে উল্লেখ করিয়াও শেষে—উহার স্বরূপ ব্যাখ্যায় “ঈর্ষ্যা”কে ও “দ্রোহ”কে কেন যে, ইচ্ছাবিশেষ বলিয়াছেন, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। স্বধীগণ ইহা অবশ্য চিন্তা করিবেন। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ ঐরূপ বলেন নাই।

মোহপক্ষের অন্তর্গত “মিথ্যাজ্ঞান” বলিতে বিপর্যয়, অর্থাৎ ভ্রমাত্মক নিশ্চয়। “বিচিকিৎসা” বলিতে সংশয়। গুণবিশেষের আরোপ করিয়া নিজের উৎকর্ষ জ্ঞানের নাম “মান”। কর্তব্য বলিয়া নিশ্চিত বিষয়েও পরে যে, অকর্তব্যত্ব বুদ্ধি এবং অকর্তব্য বলিয়া নিশ্চিত বিষয়েও পরে যে, কর্তব্যত্ব বুদ্ধি তাহার নাম “প্রমাদ”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এতদ্ব্যতীত “তর্ক”, “ভয়” এবং “শোক”কেও মোহপক্ষের মধ্যে উল্লেখ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, ব্যাপ্য পদার্থের আরোপপ্রযুক্ত ব্যাপক-পদার্থের আরোপ, অর্থাৎ ভ্রমবিশেষ “তর্ক”। অনিষ্টের হেতু উপস্থিত হইলে, উহার পরিত্যাগে অযোগ্যতা-জ্ঞান “ভয়”। ইষ্ট বস্তুর বিয়োগ হইলে, উহার লাভে অযোগ্যতাজ্ঞান “শোক”। পূর্বোক্ত “মিথ্যাজ্ঞান” ও “বিচিকিৎসা” প্রভৃতি সমস্তই মোহ বা ভ্রমজ্ঞানবিশেষ, সুতরাং ঐসমস্তই মোহপক্ষ।

মহর্ষি এই সূত্রে যে রাগ, দ্বেষ ও মোহের অর্থান্তরভাবকে হেতু বলিয়াছেন, তদ্বারা দোষের ত্রিভুই সিদ্ধ হইতে পারে। এজন্য ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ ঐ হেতুকে দোষের ত্রিভুই সাধক বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বস্তুতঃ দোষের ত্রিভু সিদ্ধ হইলেই, পূর্বোক্ত “ত্রৈরাশ্য” সিদ্ধ হইতে পারে। সুতরাং মহর্ষি-সূত্রোক্ত হেতু দোষের ত্রিভুই সাধক হইয়া পরম্পরায় উহার ত্রৈরাশ্যেরও সাধক হইয়াছে। এই তাৎপর্য্যই মহর্ষি এই সূত্রে দোষের “ত্রৈরাশ্য”কে সাধ্যরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। মূলকথা, পূর্বোক্ত “কাম”, “মৎসর” প্রভৃতি এবং “ক্রোধ”, “ঈর্ষ্যা” প্রভৃতি এবং “মিথ্যাজ্ঞান” ও “বিচিকিৎসা” প্রভৃতি যথাক্রমে রাগপক্ষ, দ্বেষপক্ষ ও মোহপক্ষে (ত্রৈরাশ্যে) অন্তর্ভূত থাকায়, মহর্ষি উহাদিগের পৃথক্ উল্লেখ করেন নাই। ইহাই এই সূত্রে মহর্ষির মূল বক্তব্য ॥ ৩ ॥

সূত্র । নৈকপ্রত্যানীকভাবাৎ ॥ ৪ ॥ ৩৪৭ ॥

অনুবাদ । (পূর্বপক্ষ) না, অর্থাৎ রাগ, ধ্বং ও মোহ ভিন্নপদার্থ নহে ; কারণ, উহার “একপ্রত্যানীক” অর্থাৎ একতত্ত্বজ্ঞানই উহাদিগের প্রত্যানীক (বিরোধী) ।

ভাষ্য । নার্মান্তরং রাগাদয়ঃ, কস্মাৎ ? একপ্রত্যানীকভাবাৎ তত্ত্বজ্ঞানং সমাঙ্মতিরাব্যাপ্রজ্ঞা সংবোধ ইত্যেকমিদং প্রত্যানীকং চরণাণামিতি ।

অনুবাদ । রাগ প্রভৃতি বিভিন্ন পদার্থ নহে । (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু (ঐ রাগাদির) একপ্রত্যানীকত্ব আছে । তত্ত্বজ্ঞান (অর্থাৎ) সম্যক্ মতি আর্ষাপ্রজ্ঞা ; সম্যক্ বোধ এই একই তিনটির (রাগ, ধ্বং ও মোহের) প্রত্যানীক অর্থাৎ বিরোধী ।

টিপ্পনী । পূর্বসূত্রোক্ত হেতুর অসিদ্ধতা প্রদর্শনের জগ্গ মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, রাগ, ধ্বং ও মোহ বিভিন্ন পদার্থ নহে, উহার একই পদার্থ । কারণ, এক তত্ত্বজ্ঞানই ঐ রাগ, ধ্বং ও মোহের “প্রত্যানীক” অর্থাৎ বিরোধী । পূর্বপক্ষবাদীর তাৎপর্য এই যে, যাহার বিরোধী বা বিনাশক এক, তাহা একই পদার্থ । যেমন কোন দ্রব্যদ্বয়ের বিভাগ হইলে, ঐ বিভাগ দুই দ্রব্যে বিভিন্ন বিভাগদ্বয় নহে, একসংযোগই ঐ বিভাগের বিরোধী হওয়ায়, ঐ বিভাগ এক, তদ্রূপ এক তত্ত্বজ্ঞানই রাগ, ধ্বং ও মোহের বিরোধী হওয়ায়, ঐ রাগ, ধ্বং ও মোহও একই পদার্থ । যাহা একনাশকনাশ্য, তাহা এক, এই নিয়মানুসারে একতত্ত্বজ্ঞাননাশ্য হেতুর দ্বারা রাগ, ধ্বং ও মোহের একত্ব সিদ্ধ হয় । ভাষ্যকার “তত্ত্বজ্ঞান” বলিয়া শেষে “সমাঙ্মতি”, “আর্ষাপ্রজ্ঞা” ও “সংবোধ”—এই তিনটি শব্দের দ্বারা পূর্বোক্ত তত্ত্বজ্ঞানেরই বিবরণ বা ব্যাখ্যা করিয়াছেন । যাহা তত্ত্বজ্ঞাননামে প্রসিদ্ধ, তাহাকে কেহ “সমাঙ্মতি”, কেহ “আর্ষাপ্রজ্ঞা”, কেহ “সংবোধ” বলিয়াছেন । কিন্তু সকল সম্প্রদায়ের মতেই ঐ তত্ত্বজ্ঞানই রাগ, ধ্বং ও মোহের বিরোধী বা বিনাশক । মনে হয়, ইহা প্রকাশ করিতেই ভাষ্যকার “সমাঙ্মতি” প্রভৃতি শব্দের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানের বিবরণ করিয়াছেন ॥ ৪ ॥

সূত্র । ব্যভিচারাদাহতঃ ॥ ৫ ॥ ৩৪৮ ॥

অনুবাদ । (উত্তর) ব্যভিচারবশতঃ অহেতু, অর্থাৎ রাগ, ধ্বং ও মোহের অভিন্নত্বসাধনে পূর্বসূত্রে যে হেতু বলা হইয়াছে, উহা হেতু নহে, উহা হেতুভাবনা ; কারণ, উহা ব্যভিচারী ।

১ । আর্ষাপ্রজ্ঞাতি ভাষ্যং । অরাৎ তত্ত্বাদ্ভাবাতা আৰ্য্য । আৰ্য্য চাসৌ প্রজ্ঞা চোতি আৰ্য্য-প্রজ্ঞা । সমাঙ্ বোধঃ সংবোধঃ । —তাৎপর্য্যটীকা ।

ভাষ্য । একপ্রতানীকঃ পৃথিব্যাং শ্যামাদয়োহ্নিসংযোগেনৈকেন, একযোনয়শ্চ পাকজা ইতি ।

অনুবাদ । পৃথিবীতে শ্রাম প্রভৃতি (শ্রাম, রক্ত, শ্বেত প্রভৃতি রূপ ও নানাবিধ রসাদি) এক অগ্নিসংযোগপ্রযুক্ত “একপ্রতানীক” অর্থাৎ এক অগ্নিসংযোগনাশ, এবং পাকজন্ত শ্রাম প্রভৃতি “একযোনি” অর্থাৎ অগ্নিসংযোগরূপ এককারণজন্ত ।

টিপ্পনী । পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, পূর্বসূত্রোক্ত হেতু ব্যভিচারী, স্ততরাং উহা হেতু হয় না । ভাষ্যকার মহর্ষির বুদ্ধিস্থ ব্যভিচার বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, পৃথিবীতে যে শ্রাম, রক্ত প্রভৃতি রূপ ও নানাবিধ রসাদি জন্মে, তাহা ঐ পৃথিবীতে বিলক্ষণ অগ্নিসংযোগ হইলে নষ্ট হয় । স্ততরাং এক অগ্নিসংযোগই পৃথিবীর শ্রাম, রক্ত প্রভৃতি রূপ ও রসাদির প্রতানীক অর্থাৎ বিরোধী । কিন্তু ঐ রূপ-রসাদি অভিন্ন পদার্থ নহে । স্ততরাং যাহার প্রতানীক, অর্থাৎ বিরোধী এক, অর্থাৎ যাহা এক বিনাশকনাশ, তাহা অভিন্ন, এইরূপ নিয়মে ব্যভিচারবশতঃ একপ্রতানীকত্ব, রাগ, দ্বেষ ও মোহের অভিন্নত্বসাধনে হেতু হয় না । পরন্তু পৃথিবীতে বিলক্ষণ অগ্নিসংযোগরূপ পাক-জন্ত পূর্বতন রূপাদির বিনাশ হইলে যে নূতন রূপাদির উৎপত্তি হয়, তাহাকে পাকজ রূপাদি বলে । ঐ পাকজ রূপাদি এক অগ্নিসংযোগজন্ত । একই অগ্নি-সংযোগ, পৃথিবীতে রূপ-রসাদি নানা পদার্থের “যোনি” অর্থাৎ জনক । কিন্তু তাহা হইলেও, ঐ রূপাদি অভিন্ন পদার্থ নহে । স্ততরাং এক মিথ্যাজ্ঞানরূপ কারণজন্ত রাগ, দ্বেষ ও নানাবিধ মোহের উৎপত্তি হওয়ায়, রাগ, দ্বেষ ও মোহে একযোনিত্ব (এককারণজন্তত্ব) থাকিলেও, তদ্বারা রাগ, দ্বেষ ও মোহের অভিন্নত্ব সিদ্ধ হয় না । কারণ, একনাশকনাশত্বের দ্বারা এককারণজন্তত্বও পদার্থের অভিন্নত্বসাধনে ব্যভিচারী । পাকজন্ত রূপ-রসাদি এককারণজন্ত হইলেও ঐ রূপাদি যখন বিভিন্নপদার্থ, তখন এককারণজন্তত্বও রাগাদির অভিন্নত্বসাধক হয় না ॥ ৫ ॥

ভাষ্য । সতি চার্থান্তরভাবে—

সূত্র । তেষাং মোহঃ পাপায়ান্নামুচ্যাত্যোপাত্তঃ ॥

॥ ৬ ॥ ০৪১ ॥

অনুবাদ । অর্থান্তরভাবে অর্থাৎ পরস্পর ভেদ থাকাতাই, সেই রাগ, দ্বেষ ও

মোহের মধ্যে মোহ পাপীয়ান্, অর্থাৎ অনর্থের মূল বলিয়া সর্বাপেক্ষা নিকৃষ্ট ; কারণ, মোহশূন্য জীবের “ইতরে”র অর্থাৎ রাগ ও ঘেবের উৎপত্তি হয় না ।

ভাষ্য । মোহঃ পাপঃ, পাপতরো বা, স্খাবাভিপ্ৰেত্যোক্তং, কস্মাৎ ? নামদু-
স্যেতন্নোৎপত্তেঃ, অমৃতস্য রাগশ্বেষৌ নোৎপদ্যোতে, মৃতস্য তু যথাসংকল্পমদুৎপত্তিঃ ।
বিষয়েষু রজনীয়াঃ সংকল্পা রাগহেতবঃ, কোপনীয়াঃ সংকল্পা শ্বেষহেতবঃ, উভয়ে
চ সংকল্পা ন মিথ্যাপ্রতিপত্তিলক্ষণস্বাশ্মাহাদন্যো, তাবিমৌ মোহযোনী রাগশ্বেষা-
বিতী । তত্ত্বজ্ঞানাস্তি মোহনিবৃত্তৌ রাগশ্বেষান্দুৎপত্তিরিত্যেকপ্রত্যনীকভাবে অপপত্তিঃ ।
এবং কাস্মা তত্ত্বজ্ঞানাদ্-“দুঃখ-জন্ম-প্রবৃত্তি-দোষ-মিথ্যাজ্ঞানানামদুস্তরোত্তরাপায়ে
তদনন্ত রাপাদপবর্গ” ইতি ব্যাখ্যাতমিতি ।

অমুবাদ । মোহ পাপ, অথবা পাপতর, উভয়কে অভিপ্রায় করিয়া (“পাপী-
য়ান্” এই পদ) উক্ত হইয়াছে [অর্থাৎ রাগ ও মোহ এবং ঘেব ও মোহ, এই
উভয়ের মধ্যে মোহ পাপতর, এই তাৎপৰ্য্যে মহর্ষি “তেষাং মোহঃ পাপীয়ান্”—
এই বাক্য বলিয়াছেন] । (প্রশ্ন) কেন ? অর্থাৎ রাগ, ঘেব ও মোহের মধ্যে
মোহই সর্বাপেক্ষা নিকৃষ্ট কেন ? (উত্তর) যেহেতু, মোহশূন্য জীবের ইতরের
(রাগ ও ঘেবের) উৎপত্তি হয় না । বিশদার্থ এই যে,—মোহশূন্য জীবের রাগ
ও ঘেব উৎপন্ন হয় না, কিন্তু মোহবিশিষ্ট জীবেরই সংকল্পমূরূপ (রাগ ও ঘেবের)
উৎপত্তি হয় । বিষয়সমূহে রজনীয় সংকল্পসমূহ রাগের হেতু ; কোপনীয়
সংকল্পসমূহ ঘেবের হেতু ; উভয় সংকল্পই অর্থাৎ পূর্বোক্ত রজনীয় এবং কোপনীয়—
এই দ্বিবিধ সংকল্পই মিথ্যাজ্ঞানস্বরূপ বলিয়া মোহ হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে, সেই
জন্ত এই রাগ ও ঘেব “মোহযোনি” অর্থাৎ মোহরূপকারণজন্ত । কিন্তু তত্ত্বজ্ঞান-
প্রযুক্ত মোহের নিবৃত্তি হইলে, রাগ ও ঘেবের উৎপত্তি হয় না, এজন্ত “একপ্রত্য-
নীকভাবে” অর্থাৎ এক তত্ত্বজ্ঞানানুশ্লেষের উপপত্তি হয় । এইরূপ করিয়া অর্থাৎ
পূর্বোক্তপ্রকারে তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত দুঃখ, জন্ম, প্রবৃত্তি, দোষ ও মিথ্যাজ্ঞানে
উত্তর উত্তরের অপায় হইলে, তদনন্তরের অপায়-প্রযুক্ত অপবর্গ হয়, ইহা ব্যাখ্যাত
হইয়াছে ।

টিপ্পনী । রাগ, ঘেব ও মোহ বিভিন্ন পদার্থ হইলেই মোহকে রাগ ও ঘেবের
কারণ বলা যাইতে পারে, তাই মহর্ষি ঐ দোষত্রয়ের বিভিন্নপদার্থত্ব প্রকাশ করিয়া
শেষে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, সেই রাগ, ঘেব ও মোহের মধ্যে মোহই
সর্বাপেক্ষা পাপ, অর্থাৎ অনর্থের মূল । কারণ, মোহশূন্য জীবের রাগ ও ঘেব

উৎপন্ন হয় না। তাৎপর্য্য এই যে, মৃত জীবেরই যখন রাগ ও দ্বেষ জন্মে, তখন মোহই রাগ ও দ্বেষের মূল-কারণ, ইহা বুঝা যায়। মহর্ষি তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের ২৬শ সূত্রে এবং এই চতুর্থ অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের শেষ সূত্রে সংকল্পকে রাগাদির কারণ বলিয়াছেন। এই সূত্রে মোহকে রাগ ও দ্বেষের কারণ বলিয়াছেন। এজন্য ভাষ্যকার এখানে বলিয়াছেন যে, বিষয়-সমূহে রজনীয়^১ সংকল্প রাগের কারণ এবং কোপনীয় সংকল্প দ্বেষের কারণ; ঐ দ্বিবিধ সংকল্পই মিথ্যাজ্ঞানস্বরূপ বলিয়া, মোহ হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে। অর্থাৎ যে সংকল্প রাগ ও দ্বেষের কারণ, উহাও মোহবিশেষ, স্তত্রাং সংকল্পজ্ঞান রাগ ও দ্বেষ “মোহযোনি” অর্থাৎ মোহজন্ম, ইহা বলা যাইতে পারে। কিন্তু “শ্রায়বাত্তিকে” উদ্ভ্যোতকর পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের প্রার্থনাকেই “সংকল্প” বলিয়াছেন। তাৎপর্য্যটীকাকারও সেখানে ঐরূপই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তদনুসারে তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের ২৬শ সূত্রে “সংকল্প” শব্দের ঐরূপ অর্থই ব্যাখ্যাত হইয়াছে। কিন্তু ভাষ্যকার এখানে স্পষ্ট করিয়া রাগ ও দ্বেষের কারণ “সংকল্প”কে মোহই বলায়, উহার মতে ঐ “সংকল্প” যে ইচ্ছাপদার্থ নহে, জ্ঞানপদার্থ, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে মোহপ্রযুক্ত বিষয়ের স্মৃতিসাধনত্বের অহুস্মরণ এবং দুঃখসাধনত্বের অহুস্মরণকে “সংকল্প” বলিয়াছেন। স্মৃতিসাধনত্বের অহুস্মরণ রজনীয় সংকল্প, উহা রাগের কারণ। দুঃখসাধনত্বের অহুস্মরণ কোপনীয় সংকল্প, উহা দ্বেষের কারণ। ঐ দ্বিবিধ অহুস্মরণরূপ দ্বিবিধ সংকল্পই মিথ্যাজ্ঞানবিশেষ, স্তত্রাং উহাও মোহমূলক মোহ, ইহা তাৎপর্য্যটীকাকারের তাৎপর্য্য মনে হয়। এই আঙ্কিকের শেষসূত্রের ব্যাখ্যায় এবিষয়ে তাৎপর্য্যটীকাকার যাহা বলিয়াছেন, তাহা এবং এবিষয়ে অগ্গা কণা সেই সূত্রের ভাষ্য-টিপ্পনীতে দ্রষ্টব্য।

তত্ত্বজ্ঞানজন্য মিথ্যাজ্ঞানরূপ মোহমাত্রের নিবৃত্তি হইলেও, তখন ঐ কারণের অভাবে উহার কার্য্য রাগ ও দ্বেষের উৎপত্তি হয় না; কখনও সাধারণ রাগ ও দ্বেষের উৎপত্তি হইলেও, যে রাগ ও দ্বেষ ধর্মান্বিতের প্রয়োজক, তাদৃশ রাগ, দ্বেষ তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তির কখনই উৎপন্ন হইতে পারে না,

১। “রজনয়িত” এবং “কোপয়িত” এই অর্থে এখানে “রজনীয়” এবং “কোপনীয়” এই প্রয়োগ সিদ্ধ হইয়াছে। “রজনীয়াঃ কোপনীয়া ইতি কস্তারি কৃত্যো ভব্যাগেয়াদ পাঠাৎ।” — তাৎপর্য্যটীকা

সুতরাং একতত্ত্বজ্ঞানই মোহকে বিনষ্ট করিয়া রাগ ও দ্বেষের নিবৰ্ত্তক হওয়ায়, রাগ, দ্বেষ ও মোহের “একপ্রত্যানীকভাব” উপপন্ন হয়। এক-তত্ত্বজ্ঞানই সাক্ষাৎ ও পরস্পরায় মোহ এবং রাগ ও দ্বেষের “প্রত্যানীক” অর্থাৎ বিরোধী বা নিবৰ্ত্তক, এজন্ত ঐ রাগ, দ্বেষ ও মোহ নামক দোষত্রয়ের “একপ্রত্যানীক-ভাব” অর্থাৎ একপ্রত্যানীকত্ব বা একনাশকনাশিত্ব আছে। ভাষ্যকার এই কথার দ্বারা শেষে রাগ, দ্বেষ ও মোহ বিভিন্ন পদার্থ হইলেও পূর্বোক্তরূপে উহাদিগের একপ্রত্যানীকতার উপপাদন করিয়া শেষে শ্রায়দর্শনের প্রথম অধ্যায়ের “দুঃখ-জন্ম”— ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রের উদ্ধারপূর্বক তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি হইলে যেরূপে অপবৰ্গ হয়, তাহা ঐ সূত্রের ভাষ্যেই ব্যাখ্যাত হইয়াছে,—ইহা বলিয়াছেন। বার্ত্তিককার ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, যেহেতু তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত মোহের নিবৃত্তি হইলে, রাগ ও দ্বেষ উৎপন্ন হয় না, এই জন্যই রাগ, দ্বেষ ও মোহ এই দোষত্রয় একপ্রত্যানীক, কিন্তু ঐ রাগ, দ্বেষ ও মোহের অভিন্নতাবশতই উহার একপ্রত্যানীক নহে। অর্থাৎ রাগ, দ্বেষ ও মোহ বিভিন্ন পদার্থ হইলেও পূর্বোক্তরূপে উহাদিগের একপ্রত্যানীকতা উপপন্ন হয়, সুতরাং একপ্রত্যানীকত্ব আছে বলিয়াই যে, ঐ রাগ, দ্বেষ ও মোহ অভিন্ন পদার্থ, ইহা বলা যাইতে পারে না। সুতরাং পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ অযুক্ত। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ ইহার বিপরীতভাবে এই সূত্রের মূল তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিয়াছেন যে, তত্ত্বজ্ঞান কেবল মোহেরই নিবৰ্ত্তক, রাগ ও দ্বেষের নিবৰ্ত্তক নহে। সুতরাং রাগ, দ্বেষ ও মোহ, এই দোষত্রয়কে একপ্রত্যানীক বলা যাইতে পারে না। ঐ দোষত্রয়ে একতত্ত্বজ্ঞাননাশিত্ব না থাকায়, উহাতে “একপ্রত্যানীকভাব”ই নাই। সুতরাং ঐ হেতুর দ্বারা পূর্বপক্ষবাদী তাঁহার সাধ্য সাধন করিতে পারেন না। কারণ, প্রকৃত স্থলে ঐ হেতু যেমন ব্যভিচারী বলিয়া হেতু হয় না, তদ্রূপ উহা ঐ দোষত্রয়ে অসিদ্ধ বলিয়াও হেতু হয় না। মহর্ষির এই সূত্রের দ্বারা কিন্তু তাঁহার উক্তরূপ তাৎপর্য্য সহজে বুঝা যায় না। পূর্বপক্ষবাদীর হেতুকে অসিদ্ধ বলাই মহর্ষির অভিপ্রেত হইলে, পূর্বসূত্রে প্রথমে তাহাই স্পষ্ট করিয়া বলিতেন, ইহাই মনে হয়। সুধীগণ বৃত্তিকারের ব্যাখ্যার সমালোচনা করিবেন।

সূত্রে “পাপ” শব্দের উত্তর “ঈদৃশন” প্রত্যয়সিদ্ধ “পাপীয়স্” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। পদার্থদ্বয়ের মধ্যে একের অতিশয় বিবক্ষা—স্থলেই “তরপ্” ও

“ঈয়স্ন” প্রত্যয়ের বিধান আছে^১। কিন্তু বহু পদার্থের মধ্যে একের অতিশয় বিবক্ষাস্থলে “তমপ্” ও “ইষ্ঠন্” প্রত্যয়েরই বিধান থাকায়, এখানে “পাপতমঃ” অথবা “পাপিষ্ঠঃ” এইরূপ প্রয়োগই মহর্ষির কর্তব্য। কারণ, মহর্ষি এখানে “তেষাং” এই বহুবচনান্ত পদের প্রয়োগ করিয়া দোষত্রয়ের মধ্যে মোহের অতিশয়ই প্রকাশ করিয়াছেন। ভাষ্যকার এইজন্ত প্রথমে এখানে “ঈয়স্ন” প্রত্যয়ের অর্থকে মহর্ষির অবিবক্ষিত মনে করিয়া “মোহঃ পাপঃ” এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। পরে “ঈয়স্ন” প্রত্যয়ের সার্থক্য সম্পাদনের জন্ত ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “পাপতরো বা”, এবং ঐ ব্যাখ্যা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, উভয়কে অভিপ্রায় করিয়া ঐরূপ প্রয়োগ হইয়াছে। তাৎপর্য এই যে, রাগ ও মোহের মধ্যে এবং দ্বেষ ও মোহের মধ্যে ‘মোহ পাপীয়ান’—এই তাৎপর্যেই মহর্ষি এখানে “তেষাং মোহঃ পাপীয়ান” —এই বাক্য প্রয়োগ করিয়াছেন। সুতরাং “ঈয়স্ন” প্রত্যয়ের অল্পপত্তি নাই। বাস্তবিককার ও বৃত্তিকার ঐরূপ ব্যাখ্যা স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু “শ্রায়স্নবিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য প্রাচীন ব্যাখ্যা গ্রহণ না করিয়া, এখানে বলিয়াছেন যে, সূত্রে “তেষাং” এই স্থলে ষষ্ঠী বিভক্তির দ্বারাই নির্ধারণ বোধিত হইয়াছে। “ঈয়স্ন” প্রত্যয়ের দ্বারা অতিশয় মাত্র বোধিত হইয়াছে। গোস্বামী ভট্টাচার্য ব্যাকরণশাস্ত্রানুসারে এখানে “ঈয়স্ন” প্রত্যয়ের কিরূপে উপপাদন করিয়াছিলেন, তাহা চিন্তনীয়। সূত্রে “নামৃশ্চেতরোৎপত্তেঃ” এই স্থলে “নঞ” শব্দের অর্থের সহিত “উৎপত্তি” শব্দার্থের অন্বয়ই মহর্ষির বিবক্ষিত। মহর্ষিসূত্রে অগ্নত্রয় ও ঐরূপ প্রয়োগ আছে। পরবর্তী ১৪শ সূত্র ও সেখানে নিম্নটিপ্পনী দ্রষ্টব্য ॥৬॥

ভাষ্য। প্রাপ্তস্তাহ—

সূত্র। নিমিত্তনৈমিত্তিকভাবান্তরভাবো দোষভাঃ ॥

॥৭॥ ৩৫০॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) তাহা হইলে, অর্থাৎ মোহ, রাগ ও দ্বেষের নিমিত্ত হইলে, “নিমিত্তনৈমিত্তিকভাব”বশতঃ দোষ হইতে (মোহের) অর্থান্তরভাব অর্থাৎ ভেদ প্রাপ্ত হয়।

১। দ্বিবচনবিভজ্যোপপদে তরবীয়সুনৌ। ৫।৩।৫৭।

অতিশয়ানে তমবিষ্ঠনৌ। ৫।৩।৫৫।—পার্বণি-সূত্র।

ভাষ্য । অন্যান্য নিমিত্তমন্ডাচ নৈমিত্তিকর্মিত দোষনিমিত্তবাদদোষো মোহ ইতি ।

অমুবাদ । যেহেতু নিমিত্ত অন্ত; এবং নৈমিত্তিক অন্ত, স্ততরাং দোষের নিমিত্ততাবশতঃ মোহ দোষ হইতে ভিন্ন ।

টিপ্পনী । পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা আবার পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, মোহ, রাগ ও দ্বেষের নিমিত্ত হইলে, রাগ ও দ্বেষ ঐ মোহরূপ নিমিত্তজন্ত বলিয়া নৈমিত্তিক এবং মোহ, নিমিত্ত, স্ততরাং মোহ এবং রাগ ও দ্বেষের “নিমিত্তনৈমিত্তিকভাব” স্বীকৃত হইতেছে । তাহা হইলে মোহ “দোষ” হইতে পারে না । কারণ, নিমিত্ত ও নৈমিত্তিক ভিন্নপদার্থ ই হইয়া থাকে । যাহা নিমিত্ত, তাহা নৈমিত্তিক হইতে পারে না । স্ততরাং মোহকে দোষের নিমিত্ত বলিলে, উহাকে “দোষ” বলা যায় না । উহাকে দোষ হইতে অর্থান্তর অর্থাৎ ভিন্ন পদার্থ ই বলিতে হয় ॥ ৭ ॥

সূত্র । ন দোষলক্ষণাবরোধোহস্যা ॥ ৮ ॥ ৩৫ ॥

অমুবাদ । (উত্তর) না, অর্থাৎ মোহ দোষ নহে, ইহা বলা যায় না । কারণ, মোহের দোষলক্ষণের দ্বারা “অবরোধ” (সংগ্রহ) হয় ।

ভাষ্য । “প্রবর্তনালক্ষণা দোষা” ইত্যেনেন দোষলক্ষণেনাবরোধ্যতে দোষেষু মোহ ইতি ।

অমুবাদ । “দোষসমূহ প্রবর্তনালক্ষণ” (অর্থাৎ প্রবৃত্তিজনকত্ব দোষের লক্ষণ) এই দোষলক্ষণের দ্বারা দোষসমূহের মধ্যে মোহ সংগৃহীত হয় ।

টিপ্পনী । মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তর বলিয়াছেন যে, দোষের যাহা লক্ষণ (প্রবৃত্তিজনকত্ব), তাহা মোহেও আছে, মোহেও সেই দোষলক্ষণের দ্বারা দোষ মধ্যে সংগৃহীত হইয়াছে । স্ততরাং মোহ দোষ নহে, ইহা বলা যায় না । মোহ দোষান্তরের নিমিত্ত হইলেও নিজেও দোষ-লক্ষণাক্রান্ত । স্ততরাং মোহও দোষবিশেষ বলিয়া দোষের মধ্যে পরিগণিত হইয়াছে ॥ ৮ ॥

সূত্র । নিমিত্তনৈমিত্তিকাপপাত্তস্ত তুল্যজাতীয়ানাম-প্রতিষেধঃ ॥ ৯ ॥ ৩৫ ॥

অমুবাদ । (উত্তর) পরন্তু তুল্যজাতীয় পদার্থের মধ্যে নিমিত্ত ও নৈমিত্তিকের উপপত্তি (সত্তা)-বশতঃ (পূর্বোক্ত) প্রতিষেধ হয় না ।

ভাষ্য । দ্রব্যগাং গুণানাং বাহনেকবিধবিকল্পো নিমিত্ত-নৈমিত্তিকভাবে তুল্যজাতীয়ানাং দৃষ্ট ইতি ।

অনুবাদ । তুল্যজাতীয় দ্রব্যসমূহ ও গুণসমূহের নিমিত্ত-নৈমিত্তিকভাবপ্রযুক্ত অনেকবিধ বিকল্প (নানাপ্রকার ভেদ) দৃষ্ট হয় ।

টিপ্পনী । মোহ দোষ নহে, এই পূর্বপক্ষসাধনে পূর্বপক্ষবাদের অভিমতহেতু দোষনিমিত্তত্ব । মহর্ষি পূর্বসূত্রের দ্বারা ঐ হেতুর অপ্রয়োজকত্ব সূচনা করিয়া, এই সূত্রের দ্বারা ঐ হেতুর ব্যভিচারিত্ব সূচনা করিয়াছেন । মহর্ষির কথা এই যে, একই পদার্থ নিমিত্ত ও নৈমিত্তিক হইতে পারে না বটে, কিন্তু একজাতীয় পদার্থের মধ্যে কেহ নিমিত্ত ও কেহ নৈমিত্তিক হইতে পারে । একজাতীয় দ্রব্য তাহার সজাতীয় দ্রব্যান্তরের নিমিত্ত হইতেছে । একজাতীয় গুণ তাহার সজাতীয় গুণান্তরের নিমিত্ত হইতেছে । এইরূপ দোষত্বরূপে সজাতীয় মোহ, রাগ ও দ্বেষরূপ দোষান্তরের নিমিত্ত হইতে পারে । স্ততরাং দোষের নিমিত্ত বলিয়া মোহ দোষ নহে, এই পূর্বপক্ষ সাধন করা যায় না । রাগ ও দ্বেষ, মোহের সজাতীয় দোষ হইলেও, মোহ হইতে ভিন্নপদার্থ, স্ততরাং মোহ, রাগ ও দ্বেষের নিমিত্ত হইবার কোন বাধাও নাই ॥ ২ ॥

দোষত্রৈয়াশ্চ প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ২ ॥

ভাষ্য । দোষানন্তরং প্রেত্যভাবঃ,—তস্যাসিদ্ধিরান্বনো নিত্যত্বাৎ, ন খলু নিত্যং কিঞ্চিজায়তে স্ত্রিয়তে বোতি জন্মমরণয়োর্নিত্যত্বাদান্বনোহনন্দপপত্তিঃ, উভয়ং প্রেত্যভাব ইতি । তন্মায়ং সিদ্ধার্থানুবাদঃ ।

অনুবাদ । দোষের অনন্তর প্রেত্যভাব (পরীক্ষণীয়) । [পূর্বপক্ষ] আত্মার নিত্যত্ববশতঃ সেই প্রেত্যভাবের সিদ্ধি হয় না, কারণ, নিত্য কোন বস্তু জন্মে না, অথবা মৃত হয় না, অতএব আত্মার নিত্যত্ববশতঃ জন্ম ও মরণের উপপত্তি হয় না, কিন্তু উভয় অর্থাৎ আত্মার জন্ম ও মরণ “প্রেত্যভাব” । তদ্বিষয়ে ইহা অর্থাৎ মহর্ষির পরবর্তী সিদ্ধান্তসূত্র সিদ্ধি অর্থের অনুবাদ ।

সূত্র । আত্মনিত্যত্ব প্রত্যভাব-সিদ্ধিঃ ॥ ১০ ॥ ৩৫২ ॥

অমুবাদ । (উত্তর) আত্মার নিত্যত্বপ্রযুক্ত প্রত্যভাবের সিদ্ধি হয় ।

ভাষ্য । নিত্যোহয়মায়া প্রীতি পূর্বেশরীরং জহাতি ম্লিয়ত ইতি । প্রত্য চ পূর্বেশরীরং হিহা ভবতি জায়তে শরীরাস্তরমুপাদত্ত ইতি । তচ্চৈতদভয়ং “পুনরুৎপত্তিঃ প্রত্যভাবঃ”, ইত্যাদ্যন্তঃ, পূর্বেশরীরং হিহা শরীরাস্তরোপাদানং প্রত্যভাব ইতি । তচ্চৈতন্নিত্যত্বে সম্ভবতীতি । যস্য তৎ সঙ্ঘোপাদঃ সৎ নিরোধঃ প্রত্যভাবস্তস্য কৃতহানমকৃতাভ্যাগমশ্চ দোষঃ । উচ্ছেদহেতুবাদে ঋণ্যপদেশাশ্চানর্থকা ইতি ।

অমুবাদ । নিত্য এই আত্মা প্রেত হয়, (অর্থাৎ) পূর্বেশরীর ত্যাগ করে—মৃত হয় । এবং মৃত হইয়া (অর্থাৎ) পূর্বেশরীর ত্যাগ করিয়া উৎপন্ন হয়, (অর্থাৎ) জন্মে, শরীরান্তর গ্রহণ করে । সেই এই উভয় অর্থাৎ আত্মার পূর্বেশরীর ত্যাগরূপ মরণ এবং শরীরান্তরগ্রহণরূপ পুনর্জন্মই “পুনরুৎপত্তিঃ প্রত্যভাবঃ”—এই সূত্রে উক্ত হইয়াছে । (ফলিতার্থ)—পূর্বেশরীর ত্যাগ করিয়া শরীরান্তর-গ্রহণ “প্রত্যভাব” । সেই ইহাই অর্থাৎ আত্মার পূর্বেশরীররূপ মরণ ও জন্মই (আত্মার) নিত্যত্বপ্রযুক্ত সম্ভব হয় । কিন্তু তাহার (মতে) আত্মার উৎপত্তি ও আত্মার বিনাশ “প্রত্যভাব”, তাহার (মতে) কৃতহানি ও অকৃতাভ্যাগম দোষ হয় । “উচ্ছেদবাদ” ও “হেতুবাদে” অর্থাৎ মৃত্যুকালে আত্মারই উচ্ছেদ বা বিনাশ হয় এবং শরীরের সহিত আত্মারও উৎপত্তি হয়, এই মতে ঋষিদিগের উপদেশও বার্থ হয় ।

টিপ্পনী । মহর্ষি “দোষ”-পরীক্ষার অনন্তর ক্রমানুসারে “প্রত্যভাবের” পরীক্ষা করিতে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, আত্মার নিত্যত্বপ্রযুক্ত “প্রত্যভাবের” সিদ্ধি হয় । ভাষ্যকার মহর্ষির এই সিদ্ধান্তসূত্রের অবতারণা করিতে প্রথমে পূর্বেশরীর বলিয়াছেন যে, আত্মা নিত্য, স্তবরাং তাহার প্রত্যভাব সিদ্ধ হইতে পারে না । অর্থাৎ প্রথম অধ্যায়ে “পুনরুৎপত্তিঃ প্রত্যভাবঃ” (১।১২)—এই সূত্রের দ্বারা মরণের পরে পুনর্জন্মকেই প্রত্যভাব বলা হইয়াছে । তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার নিত্যত্ব সংস্থাপিত হইয়াছে । মরণের পরে জন্ম, জন্মের পরে মরণ, এইভাবে জন্ম ও মরণই প্রত্যভাব । কিন্তু নিত্য-পদার্থের জন্ম ও মরণ না থাকায়, আত্মার জন্ম ও মরণরূপ প্রত্যভাব কোন মতেই সম্ভব নহে । আত্মা

অনিত্য হইলে, তাহার প্রেত্যভাব সম্ভব হইতে পারে। তাৎপর্যটীকাকার পূর্ব-পক্ষব্যাখ্যায় বলিয়াছেন যে,—বৈনাশিক (বৌদ্ধ)-সম্প্রদায়ের মতে আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ আছে, স্ততরাং তাঁহাদিগের মতেই আত্মার জন্ম ও মরণরূপ প্রেত্যভাব সম্ভব হয়। যদি বল, যাহা মৃত বা বিনষ্ট, তাহার আর উৎপত্তি হইতে পারে না, বৌদ্ধমতেও বিনষ্টের পুনরুৎপত্তি হয় না। এতদ্বত্তরে তাৎপর্যটীকাকার বলিয়াছেন যে, উৎপত্তির অনন্তর বিনাশই “প্রেত্যভাব” শব্দের দ্বারা বিবক্ষিত। যেমন নিজার অনন্তর মুখবাদান করিলেও, “মুখং ব্যাদায় স্বপিত্তি” অর্থাৎ “মুখবাদান করিয়া নিজা যাইতেছে” এইরূপ প্রয়োগ হয়, তদ্রূপ “ভূত্বা প্রায়ণঃ” অর্থাৎ উৎপত্তির অনন্তর মরণ এই অর্থেই “প্রেত্যভাব” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। নিত্য পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশের অভাবে “প্রেত্যভাব” অসম্ভব হওয়ায়, যখন অনিত্য পদার্থেরই “প্রেত্যভাব” স্বীকার করিতে হইবে, তখন “প্রেত্যভাব” শব্দের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ অর্থই অবশ্যস্বীকার্য। মূলকথা, নিত্য আত্মার “প্রেত্যভাব” অসম্ভব হওয়ায়, উহা অসিদ্ধ, ইহাই পূর্বপক্ষ। মহর্ষি এই পূর্বপক্ষের উত্তরে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, আত্মার নিত্যত্বপ্রযুক্তই “প্রেত্যভাবের” সিদ্ধি হয়। মহর্ষির গৃঢ় তাৎপর্য এই যে, অনাদি কাল হইতে একই আত্মার পুনঃ পুনঃ এক শরীর পরিত্যাগপূর্বক অপর শরীর পরিগ্রহই “প্রেত্যভাব”। শরীরের সহিত আত্মার বিনাশ হইলে, সেই আত্মারই পুনর্বার শরীরান্তর পরিগ্রহ সম্ভব না হওয়ায়, “প্রেত্যভাব” হইতে পারে না। আত্মা অনাদি ও অবিনাশী হইলে, সেই আত্মারই পুনর্বার অভিনব শরীরাদির সহিত সম্বন্ধ হওয়ায়, “প্রেত্যভাব” হইতে পারে। তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার নিত্যত্ব সংস্থাপিত হইয়াছে। তদ্বারা আত্মার প্রেত্যভাবও সিদ্ধ হইয়াছে। কারণ, আত্মার পূর্ব পূর্ব জন্ম সিদ্ধ হইলে, অনাদিত্ব ও পূর্বশরীর পরিত্যাগের পরে অপর শরীরগ্রহণরূপ “প্রেত্যভাব”ই সিদ্ধ হয়। স্ততরাং তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার নিত্যত্ব সংস্থাপনের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ প্রেত্যভাবও সিদ্ধ হইয়াছে। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা ঐ পূর্বসিদ্ধ পদার্থেরই অমুবাদ করিয়াছেন। তাই ভাষ্যকার এই সূত্রের অবতারণা করিতে এই সূত্রকে “সিদ্ধার্থামুবাদ” বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। ভাষ্যকার মহর্ষির অভিमत “প্রেত্যভাবে”র ব্যাখ্যা করিতে “প্ৰৈতি” এই বাক্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “পূর্বশরীরং জহাতি,” উহারই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “ত্ৰিয়তে”। অর্থাৎ প্র-পূর্বক “ইণ্” ধাতুর অর্থ মরণ। মরণ বলিতে

এখানে পূর্বশরীর পরিত্যাগ। প্র-পূর্বক “তুণ” ধাতুর উত্তর “ক্কাচ্” প্রত্যয় হইলে “প্রত্য” শব্দ সিদ্ধ হয়। ভাষ্যকার এখানে ঐ “প্রত্য” শব্দের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “পূর্বশরীরং হিত্বা”, পরে “ভবতি” এই বাক্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “জায়তে”; উহারই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “শরীরাস্তরমুপাদত্তে”। অর্থাৎ “প্রত্য-ভাব” শব্দের অন্তর্গত “ভাব” শব্দটি “ভূ” ধাতু হইতে নিস্পন্ন। “ভূ” ধাতুর অর্থ এখানে শরীরাস্তরগ্রহণরূপ জন্ম। তাহা হইলে “প্রত্যভাব” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়, পূর্বশরীর পরিত্যাগ করিয়া শরীরাস্তর গ্রহণ। আত্মার স্বরূপতঃ বিনাশ ও উৎপত্তি না থাকিলেও, পূর্বশরীর পরিত্যাগরূপ মরণ ও অপর শরীর গ্রহণরূপ জন্ম হইতে পারে। আত্মার নিত্যত্বক্ষে পূর্বোক্তরূপ মরণ ও জন্ম সম্ভব হয়। সূত্রং “পুনরুৎপত্তিঃ প্রত্যভাবঃ”। ১।১।১২।—এই সূত্রে পূর্বোক্তরূপ মরণ ও জন্মকেই মহর্ষি “প্রত্যভাব” বলিয়াছেন, বুঝিতে হইবে। বৌদ্ধ দার্শনিকগণ নিত্য আত্মা স্বীকার করেন নাই, তাঁহাদিগের মতে আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ আছে। তাঁহারা “প্রত্যভাব” শব্দের অন্তর্গত ধাতুত্বের মুখ্য অর্থ গ্রহণ করিয়া, আত্মার বিনাশ ও উৎপত্তিকেই “প্রত্যভাব” বলিয়াছেন। ভাষ্যকার মহর্ষির অভিন্নমত “প্রত্যভাবে”র ব্যাখ্যা করিয়া শেষে পূর্বোক্ত বৌদ্ধ মতের অমূল্যপত্তি প্রদর্শন করিয়াছেন যে, আত্মার স্বরূপতঃ বিনাশ ও উৎপত্তি স্বীকার করিয়া, উহাকেই “প্রত্যভাব” বলিলে যে আত্মা, পূর্বের কথ্য করিয়াছে, সেই আত্মা ফলভোগকাল পর্যন্ত না থাকায়, তাহার “কৃতহানি” দোষ হয়। এবং যে আত্মা সেই পূর্বকর্মের কর্তা নহে, তাহারই সেই কর্মের ফলভোগ স্বীকার করিতে হইলে, “অকৃতভাগম” দোষ হয়। স্বকৃত কর্মের ফলভোগ অসম্ভব হইলে, সর্বত্রই আত্মার “কৃতহানি” দোষ অনিবার্য। এবং পরকৃত কর্মেরই ফলভোগ হইলে, “অকৃতভাগম” দোষ অনিবার্য। (তৃতীয় অধ্যায়, প্রথম আহিকের চতুর্থ সূত্রভাষ্য ও তৃতীয় খণ্ড, ৩১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

ভাষ্যকার শেষে আরও বলিয়াছেন যে, “উচ্ছেদবাদ” ও “হেতুবাদ” ঋষিদিগের উপদেশও বার্থ হয়। ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত নাস্তিক-সম্প্রদায়ের এই “উচ্ছেদবাদ” ও “হেতুবাদ” অতি প্রাচীন মত। বৌদ্ধ পালিগ্রন্থ “ব্রহ্মজালসূত্রে”ও এই বাদের উল্লেখ দেখা যায়^১; “যোগদর্শনে”র ব্যাসভাষ্যেও পুণ্যভাবে “উচ্ছেদবাদ” ও

১। “সম্ভাষিতক্বে একে সময়ং বান্ধবা উচ্ছেদবাদা সন্তসস্ উচ্ছেদং বিনাসং বিভবং পঞ্জা পোত সন্ত হি বৎসুহি” ইত্যাদি—বজ্জালসূত্র, দীর্ঘনিকায়। ১।৩।১—১০।

“হেতুবাদে”র উল্লেখ দেখা যায়^১। মৃত্যুর পরে আত্মা থাকে না, আত্মার বিনাশ হয়, আত্মার উচ্ছেদ অর্থাৎ বিনাশই মৃত্যু, এই মত “উচ্ছেদবাদ” নামে কথিত হইয়াছে। এবং সকল পদার্থেরই হেতু আছে, নিহেতুক অর্থাৎ কারণশূন্য কিছুই নাই। সুতরাং আত্মারও অবশ্য হেতু আছে, শরীরের সহিত আত্মারও উৎপত্তি হয়, এই মত “হেতুবাদ”-নামে কথিত হইয়াছে। ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য এই যে, আত্মার উচ্ছেদ হইলে, অর্থাৎ মৃত্যুর পরে আত্মা না থাকিলে, আত্মার কর্মজন্তু পারলৌকিক ফলভোগ অসম্ভব এবং আত্মার হেতু থাকিলে, অর্থাৎ শরীরের সহিত আত্মার উৎপত্তি হইলে, ঐ আত্মা পূর্বে না থাকায়, তাহার পূর্বকৃত কর্মফলভোগও অসম্ভব। সুতরাং ঋষিগণ কর্মবিশেষের অনুষ্ঠান ও কর্মবিশেষের বর্জন করিতে যে সমস্ত উপদেশ করিয়াছেন, তাহাও নিষ্ফল হয়। সুতরাং আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ কোনরূপেই প্রমাণসিদ্ধ হইতে পারে না। স্বয়ং বুদ্ধদেবও যে, নানাকর্মের উপদেশ করিয়াছেন এবং তাঁহার পূর্ব পূর্ব জন্মের অনেক কর্মের বার্তা বলিয়াছেন, তাহাই বা কিরূপে উপপন্ন হইবে? তাঁহার মতে আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ হইলে, তাঁহার ঐ সমস্ত উপদেশ কিরূপে সার্থক হইবে? ইহাও প্রণিধান করা আবশ্যিক। আত্মার নিত্য ও “প্রত্যভাব”-বিষয়ে নানা যুক্তি তৃতীয় অধ্যায়েই বর্ণিত হইয়াছে। তৃতীয় খণ্ড, ৬২ পৃষ্ঠা হইতে ১০২ পৃষ্ঠা পর্য্যন্ত অষ্টব্য ॥ ১০ ॥

ভাষ্য। কথমনুপার্জিত্যিতি চ,—

অনুবাদ। (প্রশ্ন) কিরূপে উৎপত্তি হয়, ইহা যদি বল ?—

সূত্র। ব্যক্তাব্যক্তানাং প্রত্যক্ষপ্রামাণ্যং ॥ ১১ ॥ ৩৫০ ॥

অনুবাদ। (উত্তর) প্রত্যক্ষের প্রামাণ্যবশতঃ ব্যক্ত হইতে ব্যক্তসমূহের (উৎপত্তি হয়) অর্থাৎ ব্যক্তই ব্যক্তের উপাদানকারণ, ইহা প্রত্যক্ষপ্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয়।

ভাষ্য। কেন প্রকারেণ কিং ধর্মকাৎ কারণম্ব্যক্তং শরীরাদন্যুৎপদ্যত? ইতি,—
ব্যক্তান্ততঃসমাখ্যাতাৎ পৃথিব্যাদিতঃ পরমস্ফুমিত্যাম্ব্যক্তং শরীরেন্দ্রিয়বিষয়োপ-

১। “তত্র হাতুঃ স্বরূপমপাদয়েৎ হেয়ং বা ন ভবিতুম্হঁতীতি, হানে তস্যোচ্ছেদবাদ-
প্রসঙ্গঃ, উপাদানে চ হেতুবাদঃ।”—যোগদর্শন, সমাধিপাদ, ১৫শ সূত্রভাষ্য।

করণাধারং^১ প্রজ্ঞাতং দ্রব্যমুৎপদ্যতে । ব্যক্তঞ্চ খর্ব্বিন্দ্রিয়গ্রাহ্যং, তৎসামান্যাৎ
 কারণমপি ব্যক্তং । কিং সামান্যং ? রূপাদিগুণযোগঃ । রূপাদিগুণযুক্তভ্যঃ
 পৃথিব্যাদিভ্যো নিত্যেভ্যো রূপাদিগুণযুক্তং শরীরাদ্যুৎপদ্যতে । প্রত্যক্ষপ্রামাণ্যং
 —দৃষ্টো হি রূপাদিগুণযুক্তভ্যো মৎপ্রভৃতিভ্যামতথাভূতস্য দ্রব্যস্যোৎপাদঃ, তেন
 চাদৃষ্টস্যানন্দমানমিতি । রূপাদীনামবয়বদর্শনাৎ প্রকৃতিবিকারয়োঃ পৃথিব্যাদীনাম্
 নিত্যানামতীন্দ্রিয়ানাং কারণভাবোহনন্দমীয়ত ইতি ।

অনুবাদ । (প্রশ্ন) কি প্রকারে কি ধর্মবিশিষ্ট কারণ হইতে ব্যক্ত শরীরাদি
 উৎপন্ন হয় ?—(উত্তর) ভূত নামক অতি স্বল্প নিত্য পৃথিবী প্রভৃতি ব্যক্ত
 অর্থাৎ ব্যক্তসদৃশ পরমাণু হইতে শরীর, ইন্দ্রিয়, বিষয়, উপকরণ ও আধাররূপ
 প্রজ্ঞাত (প্রমাণসিদ্ধ) অব্যক্ত দ্রব্য উৎপন্ন হয় । ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যই কিন্তু ব্যক্ত, সেই
 ব্যক্তের সাদৃশ্যপ্রযুক্ত (তাহার) কারণও অর্থাৎ মূলকারণ পরমাণুও ব্যক্ত । (প্রশ্ন)
 সাদৃশ্য কি ? (উত্তর) রূপাদিগুণবত্তা । রূপাদিগুণবিশিষ্ট নিত্য পৃথিব্যাদি
 (পার্শ্ববাদি পরমাণুসমূহ) হইতে রূপাদিগুণবিশিষ্ট শরীরাদি উৎপন্ন হয় । কারণ,
 প্রত্যক্ষের প্রামাণ্য আছে । (বিশদার্থ) যেহেতু রূপাদি গুণবিশিষ্ট মৃত্তিকা
 প্রভৃতি হইতে তথাভূত (রূপাদিবিশিষ্ট) দ্রব্যের উৎপত্তি দৃষ্ট হয়, তদ্বারাই
 অদৃষ্টের, অর্থাৎ অতীন্দ্রিয় পরমাণুর অনুমান হয় । প্রকৃতি ও বিকারে রূপাদির
 অদৃশ্য দর্শনপ্রযুক্ত অতীন্দ্রিয় নিত্য পৃথিব্যাদির (পার্শ্ববাদি পরমাণুসমূহের) কারণত্ব
 অনুমিত হয় ।

টিপ্পনী । “প্রোক্তভাবে”র পরীক্ষা করিতে মহর্ষি পূর্বস্বত্রে যেরূপে নিত্য
 আত্মার “প্রোক্তভাবে”র সিদ্ধি বলিয়াছেন, উহা বুঝিতে আত্মার শরীরাদির
 উৎপত্তি এবং কি প্রকারে কিরূপ কারণ হইতে ঐ উৎপত্তি হয়, ইহা বুঝা আবশ্যক ।
 পরন্তু ভাবকার্যের সৃষ্টির মূল কারণ বিষয়ে স্প্রাচীন কাল হইতে নানা মতভেদ
 আছে । সুতরাং আত্মার প্রোক্তভাবে বুঝিতে এখানে কি প্রকারে কিরূপ কারণ
 হইতে শরীরাদির উৎপত্তি হয়, এইরূপ প্রশ্ন অবশ্যই হইবে । তাই মহর্ষি এখানে
 প্রোক্তভাবে পরীক্ষায় পূর্বোক্ত প্রামাণ্যসারে শরীরাদির মূল কারণ বিষয়ে নিজের
 অভিমত সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন যে, ব্যক্ত কারণ হইতে ব্যক্ত কার্যের উৎপত্তি হয় ।

১ । এখানে সমাহার স্বন্দ্রদ্রব্যমাস বুদ্ধিতে হইবে । “শরীরেন্দ্রিয়বিষয়োপকরণাধারমিতি
 একবচনেন নপুংসকত্বং ।”—তাৎপর্যটীকা ।

সূত্রে “উৎপত্তি” শব্দের প্রয়োগ না থাকিলেও, “ব্যক্তাৎ” এই স্থলে পঞ্চমী বিভক্তির দ্বারা “উৎপত্তি” শব্দের অধ্যাহার মহর্ষির অভিপ্রেত বুঝায়। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ সূত্রার্থ-ব্যাখ্যায় “ব্যক্তানাং” এই পদের পরে “উৎপত্তিঃ” এই পদের অধ্যাহার করিয়াছেন। “শ্রায়সূত্র-বিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্য “ব্যক্তাৎ” এই স্থলে পঞ্চমী বিভক্তির অর্থই উৎপত্তি, ইহা বলিয়াছেন। সে যাহা হউক, মহর্ষি গোতমের মতে সাংখ্য-শাস্ত্রসম্মত অব্যক্ত পদার্থ (ত্রিগুণাত্মিকা প্রকৃতি) ব্যক্ত কার্যের মূল কারণ নহে, কিন্তু পার্থিবাদি পরমাণু শরীরাদি ব্যক্ত দ্রব্যের মূল কারণ, ইহা এই সূত্রের দ্বারা বুঝিতে পারা যায়। সূত্ররাং এই সূত্রের দ্বারা মহর্ষি গোতমের নিজ সিদ্ধান্ত “পরমাণুকারণবাদ” বা “আরম্ভবাদ”ই যে স্মৃতিত হইয়াছে, ইহাও বুঝিতে পারা যায়। জয়ন্তভট্ট ইহা স্পষ্ট করিয়াই বলিয়াছেনঃ।

মহর্ষি তাঁহার অভিমত পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে অমুমান-প্রমাণ স্থচনা করিতে এই সূত্রে হেতু বলিয়াছেন, “প্রত্যক্ষপ্রামাণ্যৎ”। ভাষ্যকার মহর্ষির তাৎপর্য বর্ণন করিয়াছেন যে, রূপাদিগুণবিশিষ্ট মৃত্তিকা প্রভৃতি দ্রব্য হইতে রূপাদি-গুণবিশিষ্ট ঘটাদি দ্রব্যের উৎপত্তি দৃষ্ট হওয়ায়, মৃত্তিকা প্রভৃতি দ্রব্যে উহার সজ্জাতীয় ঘটাদি দ্রব্যের কারণত্ব প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সূত্ররাং উহার দ্বারা পার্থিব, জলীয়, তৈজস ও বায়বীয় অতি সূক্ষ্ম নিত্য দ্রব্যই যে, পৃথিব্যাदि জগদ্রব্যের মূল কারণ, ইহা অমুমানসিদ্ধ হয়। কারণ, পার্থিব, জলীয়, তৈজস ও বায়বীয়, এই চতুর্বিধ স্থূল দ্রব্য উহার অবয়বে আশ্রিত, ইহা উপলব্ধ হয়। সূত্ররাং পূর্বোক্ত চতুর্বিধ জগদ্রব্যের অবয়বই যে উহার উপাদান-কারণ, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে ঐ সমস্ত জগদ্রব্যের অবয়ব যেমন উহার উপাদান-কারণ, তদ্রূপ সেই অবয়বের উপাদান-কারণ তাহার অবয়ব, এইরূপ সেই অবয়বের উপাদান-কারণ তাহার অবয়ব, এইরূপে সেই অবয়বের অবয়ব ও তাহার অবয়ব প্রভৃতি গ্রহণ করিয়া যে অবয়বের আর বিভাগ বা ভঙ্গ হইতে পারে না, যাহার আর অবয়ব বা অংশ নাই, এমন অতি সূক্ষ্ম অবয়বে বিশ্রাম স্বীকার করিতেই হইবে। পৃথিব্যাদি স্থূল ভূতের অবয়ব-ধারার কুত্রাপি বিশ্রাম স্বীকার না করিয়া, উহাদিগের অনন্ত অবয়ব স্বীকার

১। ব্যক্তাদিত্য কপিলাভ্যুপগতগ্রিগুণাৎকাব্যন্তরূপকারণনিষেধেন পরমাণুনাং শরীরাদৌ কার্যে কারণমাহ।—ন্যায়মঞ্জরী, ৫০২ পৃষ্ঠা।

করিলে, সূমের পর্বতও সর্ষপের পরিমাণের তুল্যতাপত্তি হয়। কারণ, যেমন সূমের পর্বতের অবয়বের কোন স্থানে বিশ্রাম না থাকিলে, উহা অনন্ত হয়, তদ্রূপ সর্ষপের অবয়বেরও কোন স্থানে বিশ্রাম না থাকিলে, উহার অবয়বও অনন্ত হওয়ায়, সূমের ও সর্ষপকে তুল্যপরিমাণ বলিতে পারা যায়। কিন্তু সূমের ও সর্ষপের অবয়ব ধারার কোন স্থানে বিশ্রাম স্বীকার করিলে, সূমের অবয়বপরম্পরা হইতে সর্ষপের অবয়ব-পরম্পরার সংখ্যার নূনতা সিদ্ধ হওয়ায়, সূমের হইতে সর্ষপের ক্ষুদ্রপরিমাণও সিদ্ধ হইতে পারে। সুতরাং পৃথিব্যাदि স্থূল ভূতের অবয়ব-ধারার কোন একস্থানে বিশ্রাম স্বীকার করিতেই হইবে। যে অবয়বে উহার বিশ্রাম স্বীকার করা যাইবে, তাহার আর বিভাগ করা যায় না, তাহার আর অবয়ব বা অংশ নাই, সুতরাং তাহার উপাদান কারণ না থাকায়, তাহাকে নিত্যদ্রব্য বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। ঐরূপ নিরবয়ব নিত্যদ্রব্যই “পরমাণু” নামে কথিত হইয়াছে। উহা সর্বাপেক্ষা সূক্ষ্ম অতীন্দ্রিয়—উহাই পৃথিব্যাदि ভূতচতুষ্টয়ের সর্বশেষ অংশ, এজ্ঞা ভাষ্যকার উহাকে পরমসূক্ষ্ম ভূত বলিয়াছেন। পার্থিবাদি পরমাণু হইতে দ্ব্যণুকাদিক্রমে পৃথিব্যাদি জগদ্রব্যের সৃষ্টি হইয়াছে। দুইটি পরমাণুর সংযোগে যে দ্রব্য উৎপন্ন হয়, তাহার নাম “দ্ব্যণুক”। তিনটি দ্ব্যণুকের সংযোগে যে দ্রব্য উৎপন্ন হয়, তাহা “ত্র্যণুক” এবং “ত্রসরেণু” নামে কথিত হইয়াছে। এইরূপে ক্রমশঃ স্থূল, স্থূলতর ও স্থূলতম—নানাবিধ দ্রব্যের “উৎপত্তি” হয়। ইহারই নাম “পরমাণুকারণবাদ”, এবং ইহারই নাম “আরম্ভবাদ”।

পূর্বোক্ত যুক্তি অনুসারে ভাষ্যকার মহাবির “ব্যক্তাং” এই পদের অন্তর্গত “ব্যক্ত” শব্দের দ্বারা পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণুকেই গ্রহণ করিয়া সূত্র তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, শরীর, ইন্দ্রিয় বিষয়, এবং ঐ শরীরাদির উপকরণ (সাধন) ও আধার যে সমস্ত জগদ্রব্য, “প্রজ্ঞাত” অর্থাৎ প্রমাণসিদ্ধ, সেই সমস্ত জগদ্রব্য “ব্যক্ত” হইতে, অর্থাৎ পৃথিব্যাদি পরমসূক্ষ্ম নিত্যভূত (পার্থিবাদি পরমাণু) হইতে উৎপন্ন হয়। পার্থিবাদি পরমাণুসমূহই শরীরাদি সমস্ত জগদ্রব্যের মূল কারণ। যাহা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য, তাহাকেই “ব্যক্ত” বলা যায়, সূত্রোক্ত “ব্যক্ত” শব্দের দ্বারা অতীন্দ্রিয় পরমাণু কিরূপে বুঝা যায়? এইজ্ঞা ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, এখানে “ব্যক্ত”র সাদৃশ্যবশতঃ অতীন্দ্রিয় পার্থিবাদি পরমাণু ও “ব্যক্ত” শব্দের দ্বারা গৃহীত হইয়াছে। রূপাদিগুণবস্তাই সেই সাদৃশ্য। ঘটাদি ব্যক্তদ্রব্যে যেমন রূপাদি গুণ আছে, তদ্রূপ উহার মূলকারণ পরমাণুতেও রূপাদি গুণ আছে।

কারণের বিশেষ গুণজন্যই কার্যদ্রব্যে তাহার সজাতীয় বিশেষ গুণ উৎপন্ন হয়। মূলকারণ পরমাণুতে রূপাদি গুণ না থাকিলে, তাহার কার্য “দ্রাণুকে” রূপাদি জন্মিতে পারে না। সুতরাং “দ্রাণুক” প্রভৃতি স্থূল দ্রব্যেও রূপাদি গুণবত্তা অসম্ভব হয়। সুতরাং পার্থিবাদি পরমাণুসমূহেও রূপাদি গুণবত্তা স্বীকৃত হওয়ায়, ঐ পরমাণুসমূহ ব্যক্ত না হইলেও, ব্যক্তসদৃশ, তাই মহর্ষি “ব্যক্তাৎ” এই পদে “ব্যক্ত” শব্দের দ্বারা ঘটাদি ব্যক্তদ্রব্যের সদৃশ অতীন্দ্রিয় পরমাণুকে গ্রহণ করিয়াছেন। অর্থাৎ মহর্ষি এখানে ব্যক্তসদৃশ বা ব্যক্তজাতীয় অর্থে “ব্যক্ত” শব্দের গোণ প্রয়োগ করিয়াছেন এবং ঐরূপ গোণপ্রয়োগ করিয়া রূপাদিগুণবিশিষ্ট দ্রব্যই যে, তাদৃশ দ্রব্যের উপাদানকারণ হয়, ইহা স্থচনা করিয়াছেন। তাই ভাষ্যকার পরমাণুতে শরীরাদি ব্যক্তদ্রব্যের সাদৃশ্য (রূপাদিগুণবত্তা) বলিয়া মহর্ষির সিদ্ধান্ত ব্যক্ত করিয়াছেন যে, রূপাদিগুণবিশিষ্ট পৃথিব্যাদি নিত্যদ্রব্যসমূহ (পার্থিবাদিপরমাণুসমূহ) হইতে রূপাদিগুণবিশিষ্ট শরীরাদি উৎপন্ন হয়। তাহা হইলে এখানে “ব্যক্তাৎ” এই পদে “ব্যক্ত” শব্দের ফলিতার্থ বুঝা যায়, রূপাদিগুণবিশিষ্ট নিত্যদ্রব্য, অর্থাৎ পার্থিবাদি পরমাণু। উহা ব্যক্ত (ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য) না হইলেও তৎসদৃশ বলিয়া “ব্যক্ত” শব্দের দ্বারা কথিত হইয়াছে। এখানে স্বত্বার্থে ভ্রম-নিবারণের জন্য উদ্ভোতকর শেষে বলিয়াছেন যে, কেবল রূপাদিগুণবিশিষ্ট দ্রব্যবিশেষ হইতেই যে, তাদৃশ দ্রব্যের উৎপত্তি হয়, ইহা স্বত্বার্থ নহে। কারণ, রূপাদিশূন্য সংযোগও দ্রব্যের কারণ। কিন্তু ব্যক্ত শরীরাদিদ্রব্যের উৎপত্তিতে যে সমস্ত কারণ (সামগ্রী) আবশ্যক, তন্মধ্যে রূপাদিগুণবিশিষ্ট পরমাণুই মূলকারণ, ইহাই স্বত্বকারের তাৎপর্য। দ্বিতীয় আঙ্কিকে দ্বিতীয় ও তৃতীয় প্রকরণে “পরমাণুকারণবাদের”র আলোচনাঃ দ্রষ্টব্য ॥ ১১ ॥

সূত্র। ন ঘটাদৃঘটানিষ্শাত্তঃ ॥ ১২ ॥ ৩৫৪ ॥

অম্ববাদ। (পূর্বপক্ষ) না, অর্থাৎ ব্যক্তদ্রব্য ব্যক্তদ্রব্যের কারণ নহে। কারণ, ঘট হইতে ঘটের উৎপত্তি হয় না।

ভাষ্য। ইদমপি প্রত্যক্ষং, ন খলু ব্যক্তাদৃঘটানিষ্শাত্তো ঘট উপদ্যমানো দৃশ্যত ইতি। ব্যক্তাদৃব্যক্তস্যানুৎপত্তিদর্শনাম্ বাস্তব কারণমিতি।

অম্ববাদ। ব্যক্ত ঘট হইতে ব্যক্ত ঘট উৎপত্ত্যমান দৃষ্ট হয় না, ইহাও প্রত্যক্ষ। ব্যক্ত হইতে ব্যক্তের অম্বৎপত্তির দর্শনবশতঃ ব্যক্ত কারণ নহে।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্বসূত্রের দ্বারা তাঁহার অভিমত সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়া, এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্তসূত্রের তাৎপর্য্যবিষয়ে ভ্রান্ত ব্যক্তির পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, ঘট হইতে যখন ঘটের উৎপত্তি হয় না, তখন ব্যক্ত হইতে ব্যক্তের উৎপত্তি হয়, ইহা বলা যায় না। যদি ব্যক্ত দ্রব্য হইতে ব্যক্ত দ্রব্যের উৎপত্তি হয়, তাহা হইলে ঘট হইতে ঘটের উৎপত্তি হউক? কিন্তু তাহা ত হয় না। যেমন মৃত্তিকা প্রভৃতি ব্যক্ত দ্রব্য হইতে ঘটাদি ব্যক্ত দ্রব্যের উৎপত্তি প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া প্রত্যক্ষের প্রামাণ্যবশতঃ ব্যক্ত ব্যক্তের কারণ—ইহা বলা হইয়াছে, তদ্রূপ ঘটনামক ব্যক্ত দ্রব্য হইতে ঘটনামক ব্যক্ত দ্রব্যের উৎপত্তি হয় না, ইহাও ত প্রত্যক্ষসিদ্ধ, সুতরাং ব্যক্ত (ঘট) হইতে ব্যক্তের (ঘটের) অনুৎপত্তির প্রত্যক্ষ হওয়ায়, ঐ প্রত্যক্ষের প্রামাণ্য-বশতঃ ব্যক্ত ব্যক্তের কারণ নহে, ইহা বলিতে পারি। ফলকথা, ঘট হইতে যখন ঘটের উৎপত্তি হয় না, তখন ব্যক্তের কারণ ব্যক্ত, এইরূপ কার্য্যকারণভাবে ব্যভিচারবশতঃ ব্যক্ত ব্যক্তের কারণ নহে, ইহাই পূর্বপক্ষ ॥ ১২ ॥

সূত্র । ব্যক্তাদৃশটনিষ্পাত্তরপ্রতিষেধঃ ॥ ১৩ ॥ ৩৫৫ ॥

অনুবাদ (উক্তর) ব্যক্ত (মৃত্তিকা) হইতে ঘটের উৎপত্তি হওয়ার, প্রতিষেধ (পূর্বসূত্রোক্ত কারণের প্রতিষেধ) নাই।

ভাষ্য। ন ব্রহ্মঃ স্বৰ্ঘঃ স্বৰ্ঘস্য কারণমীতি, কিন্তু বদৎপদ্যতে ব্যক্তং দ্রব্যং তত্ত্বাভূতাদেবোৎপদ্যত ইতি। ব্যক্তং তন্মদৃদ্রব্যং কপালসংজ্ঞকং, যতো ঘট উৎপদ্যতে। ন চৈতন্যহুবানঃ কীচদভ্যনুজ্ঞাং লক্ষ্মহীতি। তদেতত্ত্বং।

অনুবাদ। সমস্ত পদার্থ সমস্ত পদার্থের কারণ, ইহা আমরা বলি না, কিন্তু যে ব্যক্তদ্রব্য উৎপন্ন হয়, তাহা তথাভূত অর্থাৎ ব্যক্ত দ্রব্য হইতেই উৎপন্ন হয়, ইহাই আমরা বলি। যাহা হইতে ঘট উৎপন্ন হয়, কপাল নামক সেই মৃত্তিকারূপ দ্রব্য, ব্যক্তই। ইহার অপলাপকারী অর্থাৎ যিনি পূর্বোক্তরূপ প্রত্যক্ষসিদ্ধ কার্য্যকারণভাবেকও স্বীকার করেন না, তিনি কোন বিষয়ে অভ্যুজ্ঞা লাভ করিতে পারেন না। সেই ইহা অর্থাৎ পার্থিবাদি পরমাণু হইতে শরীরাদি ব্যক্ত দ্রব্যের উৎপত্তি হয়, এই পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তই তত্ত্ব।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রোক্ত ভ্রান্তিমূলক পূর্বপক্ষের নিরাস করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, ব্যক্ত দ্রব্যে ব্যক্তদ্রব্যের কারণের প্রতিষেধ (অভাব)

নাই, অর্থাৎ পূর্বোক্তরূপ কার্যকারণভাবে ব্যভিচার না থাকায়, ব্যক্তদ্রব্যে ব্যক্ত-
 দ্রব্যের কারণত্বই সিদ্ধ আছে। অবশ্য ব্যক্ত ঘট হইতে ব্যক্ত ঘটের উৎপত্তি হয়
 না, ইহা সত্য, কিন্তু আমরা ত সমস্ত ব্যক্তদ্রব্য হইতেই সমস্ত ব্যক্ত দ্রব্যের উৎপত্তি
 হয়, ইহা বলি নাই। যে ব্যক্ত দ্রব্য উৎপন্ন হয়, তাহা ব্যক্ত দ্রব্য হইতেই উৎপন্ন
 হয়, অর্থাৎ রূপাদিগুণবিশিষ্ট দ্রব্যই ঐরূপ দ্রব্যের উপাদানকারণ, ইহাই আমরা
 বলিয়াছি। কপাল নামক মৃত্তিকারূপ যে দ্রব্য হইতে ঘটের উৎপত্তি হয়, ঐ
 দ্রব্য ব্যক্তই; সূত্রাং ব্যক্তদ্রব্যই ব্যক্ত দ্রব্যের উপাদানকারণ, এইরূপ পূর্বোক্ত
 নিয়মে ব্যভিচার নাই। কপাল নামক মৃত্তিকাবিশেষ হইতে ঘটের উৎপত্তি হয়,
 এবং তত্ত্ব প্রভৃতি ব্যক্ত দ্রব্য হইতে বস্ত্রাদির উৎপত্তি হয়, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। যিনি
 এই প্রত্যক্ষসিদ্ধ কার্য কারণভাবও স্বীকার করেন না, তিনি কোন বিষয়েই অমুজ্জা
 লাভ করিতে পারেন না। অর্থাৎ ঐরূপ প্রত্যক্ষের অপলাপ করিলে, তাঁহার
 কোন কথাই গ্রাহ্য হইতে পারে না। সার্বজনীন অমুভবের অপলাপ করিলে,
 তাঁহার বিচারে অধিকারই থাকে না। সূত্রাং কপাল ও তত্ত্ব প্রভৃতি ব্যক্ত দ্রব্য
 যে, ঘট ও বস্ত্র প্রভৃতি ব্যক্ত দ্রব্যের উপাদান-কারণ, ইহা সকলেরই অবশ্যস্বীকার্য।
 তাহা হইলে রূপাদিগুণবিশিষ্ট অতীন্দ্রিয় পার্থিবাদি পরমাণুই যে, তথাবিধ ব্যক্ত
 দ্রব্যের মূলকারণ অর্থাৎ পরমাণু-হইতেই দ্ব্যণুকাদিক্রমে সমস্ত জগদ্রব্যের সৃষ্টি
 হইয়াছে, এই পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত অবশ্যস্বীকার্য। মহর্ষি গৌতমের মতে ঐ
 সিদ্ধান্তই তত্ত্ব ॥ ১৩ ॥

প্রেত্যভাবপরীক্ষাপ্রকরণসমাপ্ত ॥ ৩ ॥

— — —

ভাষ্য। অতঃপরং প্রাবাদকানাং দৃষ্টেয়ঃ প্রদর্শ্যতে—

অনুবাদ। অতঃপর (মহর্ষির নিজ মত প্রদর্শনের অনন্তর) “প্রাবাদক”গণের
 (বিভিন্ন বিরুদ্ধমতবাদী দার্শনিকগণের) “দৃষ্টি” অর্থাৎ নানাবিধ দর্শন বা মতান্তর
 প্রদর্শিত হইতেছে।

সূত্র । অভাবাভাবোপপত্তিবানুপমদ্যা প্রাদুর্ভাবাৎ ॥

॥ ১৪ ॥ ৩৫৬ ॥

অনুবাদ । (পূর্বপক্ষ) অভাব হইতেই ভাব পদার্থের উৎপত্তি হয় । কারণ, (বীজাদির) উপমর্দন (বিনাশ) না করিয়া (অঙ্কুরাদির) প্রাদুর্ভাব হয় না ।

ভাষ্য । অসতঃ সদুৎপাদ্যতে ইত্যয়ং পক্ষঃ, কস্মাৎ ? উপমর্দ্য প্রাদুর্ভাবাৎ — উপমর্দ্য বীজমৎকর উৎপাদ্যতে নান্দপমর্দ্য, ন চেবীজোপমর্দোহৎকরকারণং, অন্দপমর্দেহপি বীজস্যৎকরোৎপত্তিঃ স্যাৎসিদ্ধিঃ ।

অনুবাদ । অসৎ অর্থাৎ অভাব হইতেই সৎ (ভাবপদার্থ) উৎপন্ন হয়, ইহা পক্ষ অর্থাৎ ইহাই সিদ্ধান্ত বা তত্ত্ব, (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু উপমর্দন করিয়াই প্রাদুর্ভাব হয় । বিশদার্থ এই যে, বীজকে উপমর্দন (বিনাশ) করিয়া অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, উপমর্দন না করিয়া, উৎপন্ন হয় না । যদি বীজের বিনাশ অঙ্কুরের কারণ না হয়, তাহা হইলে বীজের বিনাশ না হইলেও অঙ্কুরের উৎপত্তি হউক ?

টিপ্পনী । মহর্ষি “প্রত্যভাবো”র পরীক্ষাপ্রসঙ্গে “ব্যক্তাব্যক্তানাং” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা শরীরাদির মূল কারণ সূচনা করিয়া, তাঁহার মতে পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণুই জগজ্জব্যের মূল কারণ, এই সিদ্ধান্ত সূচনা করিয়াছেন । ভাষ্যকারও পূর্বসূত্রভাষ্যের শেষে “তদেতত্তত্ত্বং” এই কথা বলিয়া মহর্ষি গোতমের মতে উহাই যে তত্ত্ব, ইহা স্পষ্ট করিয়া প্রকাশ করিয়াছেন । মহর্ষি এখন তাঁহার পূর্বোক্ত ঐ তত্ত্ব বা সিদ্ধান্ত স্মৃদুত করিবার জন্তই, এখানে কতিপয় মতাস্তরের উল্লেখপূর্বক খণ্ডন করিয়াছেন । বিরুদ্ধ মতের খণ্ডন ব্যতীত নিজ মতের প্রতিষ্ঠা হয় না, এবং প্রকৃত তত্ত্বের পরীক্ষা করিতে হইলে, নানা মতের সমালোচনা করিতেই হইবে । তাই মহর্ষি এখানে অগ্ৰাণু মতেরও প্রদর্শনপূর্বক খণ্ডন করিয়াছেন । ভাষ্যকার ঐ সকল মতকে “প্রাবাহুক” গণের “দৃষ্টি” বলিয়াছেন । যাহারা নানাবিরুদ্ধ মত বলিয়াছেন, যাহাদিগের মত কেবল স্বসম্প্রদায়মাত্রসিদ্ধ, অগ্ৰ সম্প্রদায়ের অসম্মত, তাঁহারা প্রাচীনকালে “প্রাবাহুক” নামে কথিত হইতেন এবং তাঁহাদিগের ঐ সমস্ত মত “দৃষ্টি” শব্দের দ্বারাও কথিত হইত । তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকের প্রথম সূত্রভাষ্যে ভাষ্যকার সাংখ্যদর্শনতাৎপর্য্যেও “দৃষ্টি” শব্দের প্রয়োগ

করিয়াছেন। সেখানে “দৃষ্টি” শব্দের দ্বারা যে, সাংখ্যশাস্ত্র ও ভাষ্যকারের বিবক্ষিত হইতে পারে, ইহা সেখানে বলিয়াছি। এসম্বন্ধে অন্তান্ত কথা এই অধ্যায়ের শেষভাগে দ্রষ্টব্য।

মহর্ষি প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা “অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয়,” অর্থাৎ অভাবই জগতের উপাদান-কারণ, এই মতকে পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ ও হেতুর দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করতঃ পূর্বপক্ষ বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, “অভাব হইতে ভাবপদার্থ উৎপন্ন হয়”—ইহাই পক্ষ, অর্থাৎ সিদ্ধান্ত। কারণ, “উপমর্দনের অনন্তর প্রাদুর্ভাব হয়,” ভূগর্ভে বীজের উপমর্দন অর্থাৎ বিনাশ না হওয়া পর্যন্ত অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না। সুতরাং বীজের বিনাশ অঙ্কুরের কারণ, ইহা স্বীকার্য। বীজের বিনাশরূপ অভাবকে অঙ্কুরের কারণ বলিয়া স্বীকার না করিলে, বীজবিনাশের পূর্বেও অঙ্কুরের উৎপত্তি হইতে পারে। পূর্বোক্ত মতবাদীদিগের কথা এই যে, বীজ বিনষ্ট হইলেই যখন অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়, তখন বীজের অভাবকে অঙ্কুরের

১। সূত্রে হেতুবাক্য বলা হইয়াছে, “নান্দুপমদ্য প্রাদুর্ভাবঃ”। এই বাক্যের প্রথমোক্ত “নঞ” শব্দের সহিত শেষোক্ত “প্রাদুর্ভাব” শব্দের যোগই এখানে সূত্রকারের অভিপ্রেত। সুতরাং ঐ বাক্যের দ্বারা উপমর্দন না করিয়া প্রাদুর্ভাবের অভাবই বুঝা যায়। তাহা হইলে উপমর্দন করিয়া প্রাদুর্ভাব, ইহাই ঐ বাক্যের ফলিতার্থ হয়। তাই ভাষ্যকার সূত্রোক্ত হেতুবাক্যের ফলিতার্থ গ্রহণ করিয়াই হেতুবাক্য বলিয়াছেন, “উপমদ্য প্রাদুর্ভাবঃ”। এই সূত্রে দ্রুত “নঞ” শব্দার্থ অভাবের সহিত শেষোক্ত “প্রাদুর্ভাব” পদার্থের অব্যববোধ হইবে। বক্তার তাৎপর্যানুসারে স্থলবিশেষে ঐরূপ অব্যব বোধও হয়, ইহা নব্য নৈয়ায়িক রঘুনাত্থ শিরোমণি প্রভৃতিও বলিয়াছেন। “পদার্থতত্ত্বনিরূপণ” নামক গ্রন্থের শেষভাগে রঘুনাত্থ শিরোমণি লিখিয়াছেন, “নান্দুপমদ্য প্রাদুর্ভাবাদিত্য সূত্রং। অন্দুপমদ্য প্রাদুর্ভাবাভাবাদিত্যর্থঃ”। “পদার্থতত্ত্বনিরূপণের” দ্বিতীয় টীকাকার রামভদ্র সাংখ্যভৌম পদার্থতত্ত্ব ব্যাখ্যা সমর্থনপূর্বক মহর্ষি গোতমের পদার্থতত্ত্ব “নান্দুপমদ্যতরোৎপত্তেঃ” এই সূত্রবাক্যেও যে দ্রুত “নঞ” শব্দের সহিত শেষোক্ত “উৎপত্তি” শব্দের যোগই মহর্ষির অভিমত, ইহাও তিনি সেই সূত্রের ব্যাখ্যা করিয়া প্রকাশ করিয়াছেন। “দ্বিতীয়া ব্যুৎপত্তিবাদে” মহানৈয়ায়িক পদার্থের ভট্টাচার্য্যও পদার্থতত্ত্ব উভয় বাক্যে পঞ্চমী বিভক্তির অর্থ যে হেতুঃ, উহার বিশেষণ-ভাবে এবং যথাক্রমে “উৎপত্তি” ও “প্রাদুর্ভাব”র বিশেষ্যভাবে “নঞ” শব্দার্থ অভাবের অব্যববোধ হয়, ইহা লিখিয়াছেন। যথা, “নান্দুপমদ্যতরোৎপত্তেঃ” নান্দুপমদ্য প্রাদুর্ভাবা-দিত্যদৌ নঞর্থমগ্রস্য পঞ্চম্যৎহেতুতয়া বিশেষণেন প্রকৃতাৎস্য চ বিশেষ্যে নাব্যবদ্যঃ।”—ব্যুৎপত্তিবাদ।

উপাদান-কারণ বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, বীজ বিনষ্ট হইলে, তখন ঐ বীজের কোনরূপ সত্তা থাকে না, উহা অভাবমাত্রে পর্য্যবসিত হয়। সুতরাং সেই অভাবই তখন অঙ্কুরের উপাদান হইবে, ইহা স্বীকার্য্য। এইরূপ বস্তুনির্মাণ করিতে যে সমস্ত তত্ত্ব গ্রহণ করা হয়, তাহাও ঐ বস্তুর উৎপত্তির পূর্নক্ষণে বিনষ্ট হয়। সেই পূর্ন তত্ত্বের বিনাশরূপ অভাব হইতেই বস্তুর উৎপত্তি হয়। সেইস্থলে পূর্ন তত্ত্বের বিনাশ প্রত্যক্ষ না হইলেও, অনুমান-প্রমাণের দ্বারা উহা সিদ্ধ হইবে। কারণ, অঙ্কুর দৃষ্টান্তে সর্বত্রই ভাবমাত্রের উপাদান অভাব, ইহা অনুমানপ্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয়^২। তাৎপর্য্যটিকাकार বলিয়াছেন যে, “নাহুপমুত্ত প্রাদুর্ভাবাৎ”—এই হেতুবাক্য এখানে উপলক্ষণ। উহার দ্বারা এখানে “অসত উৎপাদাৎ”, এইরূপ হেতুবাক্যও বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ যাহা অসৎ, উৎপত্তির পূর্বে যাহার অভাব থাকে, তাহারই উৎপত্তি হওয়ায়, ঐ অভাব হইতেই ভাবের উৎপত্তি হয়, ঐ অভাবই ভাবের উপাদান, ইহাও পূর্নোক্ত মতবাদিগণের কথা বুঝিতে হইবে। শেষোক্ত যুক্তি অনুসারে কার্য্যের প্রাগভাবই সেই কার্য্যের উপাদান, ইহাই বলা হয়। কিন্তু পূর্নোক্ত মতবাদীরা যে কার্য্যের প্রাগভাবকেও কার্য্যের উপাদান বলিয়াছেন, ইহা বুঝিতে পারা যায় না। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও পূর্নোক্ত মতের বর্ণন করিতে ঐরূপ কথা বলেন নাই। তিনি পূর্নোক্ত মতকে বৌদ্ধমত বলিয়া বেদান্তদর্শনের “নাসতো-হদৃষ্টত্বাৎ” ইত্যাদি—(২।২।২৬।২৭) দুইটি সূত্রের দ্বারা শারীরক-ভাষ্যে এই মতের খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, অভাব নিঃস্বরূপ, শশশৃঙ্গ প্রভৃতিও অভাব অর্থাৎ অবস্ত। নিঃস্বরূপ অভাব বা অবস্ত ভাব-পদার্থের উপাদান হইলে, শশশৃঙ্গ প্রভৃতি হইতেও বস্তুর উৎপত্তি হইতে পারে। কারণ, অভাবের কোন বিশেষ নাই। অভাবের বিশেষ স্বীকার করিলে, উহাকে ভাবপদার্থই স্বীকার করিতে হয়। পরন্তু অভাবই ভাবের উপাদান হইলে, ঐ অভাব হইতে উৎপন্ন ভাবমাত্রই অভাবান্বিত বলিয়াই প্রতীত হইত। কিন্তু কার্য্যদ্রব্য ঘটপটাদি অভাবান্বিত বলিয়া কখনই প্রতীত হয় না। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য এইরূপ নানা যুক্তির দ্বারা পূর্নোক্ত বৌদ্ধমত খণ্ডন করিয়া, ইহাও বলিয়াছেন যে, বৈনাশিক বৌদ্ধ-সম্প্রদায় জগতের মূল কারণ বিষয়ে অগ্ন্যরূপ সিদ্ধান্ত করিয়াও শেষে আবার অভাব

হইতে ভাবের উৎপত্তি কল্পনা করিয়া স্বীকৃত পূর্বসিদ্ধান্তের অপলাপ করিয়াছেন। কিন্তু নানাবিধ বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মধ্যে কোন সম্প্রদায়বিশেষ অভাবকেই জগতের মূল কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছিলেন, ইহা বুঝিলে, তাঁহাদিগের নানা মতের পরস্পর বিরোধের সমাধান হইতে পারে। প্রাচীন বৌদ্ধসম্প্রদায়ের অনেক দার্শনিক গ্রন্থ বহুদিন হইতেই বিলুপ্ত হইয়াছে। সুতরাং তাঁহাদিগের সমস্ত মত ও যুক্তি-বিচারাদি সম্পূর্ণরূপে এখন আর জানিবার উপায় নাই। সে যাহা হউক, “নানুপমমুখ প্রাতুর্ভাবাৎ” এইরূপ হেতুবাক্যের দ্বারা কোন বৌদ্ধসম্প্রদায়বিশেষ যে, অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি সমর্থন করিয়াছিলেন এবং তাঁহাদিগের মতে ঐ অভাব শশশৃঙ্গাদির ন্যায় নির্বিশেষ অবস্তা, ইহা আমরা শারীরকভাবে ভগবান্ শঙ্করাচার্যের কথার দ্বারা স্পষ্ট বুঝিতে পারি। শঙ্করাচার্য কল্পনা করিয়া উহা বৌদ্ধ মত বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না। বস্তুতঃ এক অদ্বিতীয় অর্থাৎ নির্বিশেষ অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হইয়াছে, এই মত উপনিষদেই পূর্বপক্ষরূপে স্মৃতি আছে?। অনাদিকাল হইতেই যে ঐরূপ মতাস্তরের সৃষ্টি হইয়াছে, ইহা “একে আছঃ” এইরূপ বাক্যের দ্বারা উপনিষদেই স্পষ্ট বর্ণিত আছে। ঐ মত পরবর্তী বৌদ্ধবিশেষেরই উদ্ভাবিত নহে। মহর্ষি গোতম এখানে এই মতের খণ্ডন করিয়া, উপনিষদে উহা যে পূর্বপক্ষরূপেই কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝাইয়াছেন। বেদে পূর্বপক্ষরূপেও নানা বিরুদ্ধ মতের বর্ণন আছে। দর্শনকার মহর্ষিগণ অতিদুর্যোধ বেদার্থে ভ্রান্তির সম্ভাবনা বুঝিয়া বিচার দ্বারা সেই সমস্ত পূর্বপক্ষের নিরাসপূর্বক বেদের প্রকৃত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। পরবর্তী অনেক বৌদ্ধ ও চার্বাক তন্মধ্যে অনেক পূর্বপক্ষকেই সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিয়াছেন এবং নিজ সিদ্ধান্ত সমর্থনের জন্ত বৈদিক-সম্প্রদায়ের নিকটে পূর্বপক্ষ-বোধক অনেক শ্রুতি ও নিজ মতের প্রমাণ-রূপে উল্লেখ করিয়াছেন। মূলকথা, “অসদেবেদমগ্র আসীৎ” ইত্যাদি শ্রুতিই পূর্বোক্ত মতের মূল। তাৎপর্যটাকাকার বাচস্পতি মিশ্রও এখানে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের সমর্থন করিতে লিখিয়াছেন, “এবং কিল শ্রুতে—অসদেবেদমগ্র আসীদিতি”। এবং পরে এই পূর্বপক্ষের খণ্ডনকালে তিনিও লিখিয়াছেন—“শ্রুতিস্ত পূর্বপক্ষাভিপ্রায়া” ইত্যাদি। পরে ইহা পরিস্ফুট হইবে॥ ১৪ ॥

১। তৈশ্বক আহরসদেবেদমগ্র আসীদেকমেবান্বতীয়ং তস্মাদসত্যঃ সম্ভবত্যতঃ—
ছান্দোগ্য। ৬।২।১। অসংখ্য ইদমগ্র আসীৎ ততো বৈ সদজায়ত।—তৈত্তিরীয়, ব্রহ্মবল্লী। ৭।১।

ভাষা । অগ্ৰাভিধীয়াতে—

অনুবাদ । এই পূৰ্বপক্ষ (উত্তর) কথিত হইতেছে—

সূত্র । ব্যাঘাতাদপ্রয়োগঃ ॥ ১৫ ॥ ৩৫৭ ॥

অনুবাদ । (উত্তর) ব্যাঘাতবশতঃ প্রয়োগ হয় না, অর্থাৎ “উপমর্দন করিয়া প্রাহুভূত হয়”—এইরূপ প্রয়োগই হইতে পারে না ।

ভাষ্য । উপমর্দ্য প্রাদুর্ভাবাদিত্যবৃত্তঃ প্রয়োগো ব্যাঘাতাৎ । যদুপমর্দনান্নিত ন তদুপমর্দ্য প্রাদুর্ভাবিতমহীতি, বিদ্যমানত্বাৎ । যচ্চ প্রাদুর্ভাবিত ন তেনাপ্রাদুর্ভাবেনাবিদ্যমানেনোপমর্দ ইতি ।

অনুবাদ । ব্যাঘাতবশতঃ “উপমৃচ্চ প্রাহুর্ভাবাৎ” এই প্রয়োগ অযুক্ত । (ব্যাঘাত বুঝাইতেছেন) যাহা উপমর্দন করে, তাহা (উপমর্দনের পূর্বেই) বিদ্যমান থাকায়, উপমর্দনের অনন্তর প্রাহুভূত হইতে পারে না । এবং যাহা প্রাহুভূত হয়, (পূর্বে) অপ্ৰাহুভূত (স্ততরাং) অবিদ্যমান সেই বস্তু বত্বক (কাহারও) উপমর্দন হয় না ।

টিপ্পনী । পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা প্রথমে বলিয়াছেন যে, “অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয়,” এই সাধ্য সাধনের জন্ত “উপমৃচ্চ প্রাহুর্ভাবাৎ” এই যে হেতুবাক্যের প্রয়োগ হইয়াছে, ব্যাঘাতবশতঃ ঐরূপ প্রয়োগই হইতে পারে না । অর্থাৎ ঐ হেতুই অসিদ্ধ হওয়ায়, উহার দ্বারা সাধ্যসিদ্ধি অসম্ভব । সূত্রকারোক্ত “ব্যাঘাত” বুঝাইতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, যে বস্তু উপমর্দনের বস্তু, তাহা উপমর্দনের পূর্বেই বিদ্যমান থাকিবে, স্ততরাং তাহা উপমর্দনের অনন্তর প্রাহুভূত হইতে পারে না । এবং যে বস্তু প্রাহুভূত হয়, তাহা প্রাহুর্ভাবের পূর্বে না থাকায়, পূর্বে কাহারও উপমর্দন করিতে পারে না । তাৎপর্য এই যে, উপমর্দন বলিতে বিনাশ । প্রাহুভাব বলিতে উৎপত্তি । পূর্বপক্ষবাদীর মতে বীজের বিনাশ করিয়া উহার পরে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় । স্ততরাং তাঁহার মতে বীজবিনাশের পূর্বে অঙ্কুরের সত্তা নাই । কারণ, তখন অঙ্কুর জন্মেই নাই, ইহা স্বীকার্য্য । কিন্তু তাঁহার মতে বীজকে বিনষ্ট করিয়া যে অঙ্কুর উৎপন্ন হইবে, তাহা বীজবিনাশের পূর্বে না থাকায়, বীজ বিনাশ করিতে পারে না । যাহা বীজবিনাশের পূর্বে প্রাহুভূত হয় নাই, স্ততরাং যাহা বীজবিনাশের পূর্বে অবিদ্যমান, তাহা বীজবিনাশক হইতে পারে না । আর যদি

বীজবিনাশের জন্ত তৎপূৰ্বেই অঙ্কুরের সত্তা স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে বীজকে উপমৰ্দ্দন করিয়া, অর্থাৎ বীজবিনাশের অনন্তর অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, ইহা বলা যায় না। কারণ, যাহা বীজবিনাশের পূৰ্বেই বিদ্যমান আছে, তাহা বীজবিনাশের পরে উৎপন্ন হইবে কিরূপে? পূৰ্বেই যাহা বিদ্যমান থাকে, পরে তাহারই উৎপত্তি হইতে পারে না। ফলকথা, অঙ্কুরে বীজবিনাশকত্ব এবং বীজবিনাশের পরে প্রাদুৰ্ভাব, ইহা ব্যাহত অর্থাৎ বিৰুদ্ধ। বিনাশকত্ব ও বিনাশের পরে প্রাদুৰ্ভাব, এই উভয় কোন এক পদার্থে থাকিতে পারে না। ঐ উভয়ের পরস্পর বিরোধই স্রোতঃ “ব্যাঘাত” শব্দের অর্থ ॥ ১৫ ॥

মূত্র । নাতিতানাগতায়ঃ কারকশব্দপ্রয়োগাৎ ॥

॥ ১৬ ॥ ৩৫৮ ॥

অনুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ পূৰ্বেক্লান্তরূপ প্রয়োগ হইতে পারে। কারণ, অতীত ও ভবিষ্যৎ পদার্থে কারকশব্দের (কর্তৃকস্বাদি কারকবোধক শব্দের) প্রয়োগ হয়।

ভাষ্য। অতীতে চানাগতে চাবিদ্যমানে কারকশব্দাঃ প্রযুক্ত্যন্তে। পুত্রো জনন্যতে, জনন্যমাণং পুত্রমভিনন্দতি, পুত্রস্য জনন্যমাণস্য নাম কৰোতি, অভঃ কন্ভঃ, ভিন্নং কন্ভমনুশোচতি, ভিন্নস্য কন্ভস্য কপালানি, অজাতাঃ পুত্রাঃ পিতরং তাপয়ন্তীতি বহুলং ভাস্তাঃ প্রয়োগা দৃশ্যন্তে। কা পুনরিয়ং ভক্তিঃ? আনন্তর্য্যং ভক্তিঃ। আনন্তর্য্যাসামর্থ্যাদুপমদ্য প্রাদুৰ্ভাবার্থঃ, প্রাদুৰ্ভাবিষয়কদূর উপমদ্যনাতিতি ভাস্তং কন্তুর্ভাষ্যমিতি।

অনুবাদ। অবিদ্যমান অতীত এবং ভবিষ্যৎ পদার্থেও কারক শব্দগুলি প্রযুক্ত হয়। যথা—“পুত্র উৎপন্ন হইবে”, “ভাবী পুত্রকে অভিনন্দন করিতেছে”, “ভাবী পুত্রের নাম করিতেছে”,—“কুন্ত উৎপন্ন হইয়াছিল”, “ভগ্ন কুন্তকে অনুশোচনা করিতেছে”,—“ভগ্ন কুন্তের কপাল”, “অনুৎপন্ন পুত্রগণ পিতাকে দুঃখিত করিতেছে”, ইত্যাদি ভাস্তপ্রয়োগ বহু দৃষ্ট হয়। (প্রশ্ন) এই ভক্তি কি? অর্থাৎ “বীজকে উপমৰ্দ্দন করিয়া অঙ্কুর প্রাদুৰ্ভূত হয়”—এইরূপ ভাস্ত প্রয়োগের মূল “ভক্তি” এখানে কি? (উত্তর) আনন্তর্য্য ভক্তি, অর্থাৎ বীজবিনাশ ও অঙ্কুরোৎপত্তির যে আনন্তর্য্য, তাহাই এখানে ঐরূপ প্রয়োগের মূলীভূত ভক্তি। আনন্তর্য্য-

সামর্থ্যপ্রযুক্ত উপমর্দনের অনন্তর প্রার্থিতাব রূপ অর্থ, অর্থাৎ উক্ত প্রয়োগের তাৎপর্যার্থ (বুঝা যায়)। “ভাবী অঙ্কুর (বীজকে) উপমর্দন করে” এই প্রয়োগে (অঙ্কুরের) ভাঙ কৰ্ত্ত্ব্য ।

টিপ্পনী। পূর্বস্বত্রোক্ত উক্তরের গুঢ় তাৎপর্য বুঝিতে না পারিয়া, উহার খণ্ডন করিতে পূর্বপক্ষবাদী বলিয়াছেন যে, বীজের উপমর্দনের পূর্বে অঙ্কুরের সত্তা না থাকিলেও, ভাবী অঙ্কুর বীজের উপমর্দনের কৰ্ত্ত্ব্যকারক হইতে পারে। স্বতরাং পূর্বোক্তরূপ প্রয়োগও হইতে পারে। কারণ, অতীত ও ভবিষ্যৎ পদার্থেও কৰ্ত্ত্ব্যকর্মাদি কারকবোধক শব্দের প্রয়োগ হইয়া থাকে। অতীত পদার্থে কারক-বোধক শব্দের প্রয়োগ, যথা—“কুস্ত উৎপন্ন হইয়াছিল”, “ভগ্ন কুস্তকে অহুশোচনা করিতেছে”, “ভগ্ন কুস্তের কপাল”। পূর্বোক্ত প্রয়োগদ্বয়ে যথাক্রমে অতীত কুস্ত ও উৎপত্তিক্রিয়ার কৰ্ত্ত্ব্যকারক এবং অহুশোচনা ক্রিয়ার কর্মকারক হইয়াছে। “ভগ্ন কুস্তের কপাল” এই প্রয়োগে যদিও “কুস্ত” শব্দ কোন কারকবোধক নহে, তথাপি “কুস্তস্ত” এই স্থলে ষষ্ঠী বিভক্তির দ্বারা জনকত্ব সম্বন্ধের বোধ হওয়ায়, কপালে কুস্তের জনন বা উৎপাদন ক্রিয়ার কৰ্ত্ত্ব্য বুঝা যায়। স্বতরাং কুস্তের সহিত ঐ জননক্রিয়ার সম্বন্ধ বোধ হওয়ায়, ঐ স্থলে “কুস্ত” শব্দও পরম্পরায় কারকবোধক শব্দ হইয়াছে। তাৎপর্যটীকাকারও এখানে এই ভাবের কথাই লিখিয়াছেন। ভবিষ্যৎ পদার্থে কারকবোধক শব্দের প্রয়োগ যথা—“পুত্র উৎপন্ন হইবে”, “ভাবী পুত্রকে অভিনন্দন করিতেছে”, “ভাবীপুত্রের নাম করিতেছে”, “অমুৎপন্ন পুত্রগণ পিতাকে দুঃখিত করিতেছে”। যদিও অতীত ও ভবিষ্যৎ পদার্থ ক্রিয়ার পূর্বে বিদ্যমান না থাকায়, ক্রিয়ার নিমিত্ত হইতে পারে না, স্বতরাং মুখ্য কারক হয় না, তথাপি অতীত ও ভবিষ্যৎ পদার্থের ভাঙ কৰ্ত্ত্ব্যাদি গ্রহণ করিয়া, পূর্বোক্ত ভাঙ প্রয়োগ হইয়া থাকে; এরূপ ভাঙ প্রয়োগ বহু দৃষ্ট হয়। স্বতরাং পূর্বোক্তরূপ প্রয়োগের স্তায় “ভাবী অঙ্কুর বীজকে উপমর্দন করে” এইরূপও ভাঙ প্রয়োগ হইতে পারে। “ভক্তি”-প্রযুক্ত ভ্রমজ্ঞানকে যেমন ভাঙ প্রত্যয় বলা হয়, তদ্রূপ “ভক্তি”-প্রযুক্ত প্রয়োগকে ভাঙ প্রয়োগ বলা যায়। যে পদার্থ তথাভূত নহে, তাহার তথাভূত পদার্থের সহিত যে সাদৃশ্য, তাহাই ভাঙ প্রত্যয়ের মূলীভূত “ভক্তি”। ঐ সাদৃশ্য উপমান এবং উপমেয়, এই উভয় পদার্থেই থাকে, উহা উভয়ের সমান ধর্ম, এজন্য “উভয়েন ভজ্যতে” এইরূপ ব্যাপ্তি অমুসারে প্রাচীনগণ উহাকে “ভক্তি” বলিয়াছেন। (দ্বিতীয় খণ্ড, ১৭৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।) কিন্তু এখানে পূর্বোক্তরূপ ভাঙ প্রয়োগের

মূলীভূত “ভক্তি” কি ? এতদুত্তরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, এখানে আনন্তর্য্যই “ভক্তি”। তাৎপর্য্য এই যে, বীজবিনাশের অনন্তরই অঙ্কুরের উৎপত্তি হওয়ায়, অঙ্কুরের উৎপত্তিতে বীজবিনাশের যে আনন্তর্য্য আছে, উহাই এখানে পূর্ব্বোক্তরূপ প্রয়োগের মূলীভূত “ভক্তি”। ঐ আনন্তর্য্যরূপ “ভক্তি”র সামর্থ্য্যবশতঃ বীজবিনাশের অনন্তরই অঙ্কুর উৎপন্ন হয় এইরূপ তাৎপর্য্যেই “বীজকে উপরদ্বন্দ্ব করিয়া অঙ্কুর উৎপন্ন হয়”—এইরূপ বাক্য প্রয়োগ হইয়াছে। বীজবিনাশের পূর্ব্বে অঙ্কুরের সত্তা না থাকায়, ঐ প্রয়োগে অঙ্কুরে বীজবিনাশের মুখ্য কর্ত্ত্ব্য নাই। উহাকে বলে ভাক্ত-কর্ত্ত্ব্য। ফলকথা, বীজবিনাশের অনন্তরই অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, ইহাই পূর্ব্বোক্ত প্রয়োগের তাৎপর্য্যার্থ। ঐ আনন্তর্য্যবশতঃই পূর্ব্বোক্তরূপ ভাক্ত প্রয়োগ হইয়াছে। ঐ আনন্তর্য্যই পূর্ব্বোক্তরূপ ভাক্ত প্রয়োগের মূলীভূত “ভক্তি”। তাৎপর্য্যটীকাকারের কথার দ্বারা এখানে বুঝা যায় যে, এখানে বিনাশ বীজ, ও বিনাশক অঙ্কুর—এই উভয়েরও যে আনন্তর্য্য (অব্যবহিতত্ব) আছে, তাহা ঐ উভয়ের সমান ধর্ম্ম হওয়ায়, পূর্ব্বোক্তরূপ প্রয়োগের মূলীভূত “ভক্তি”। ঐ সামান্য ধর্ম্ম উভয়ান্বিত বলিয়া উহাকে “ভক্তি” বলা যায় ॥ ১৬ ॥

মুত্র । ন বিনাষ্টোভ্যাহনিষ্পত্তিঃ ॥ ১৭ ॥ ৩৫১ ॥

অনুবাদ । (উত্তর) না, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্তরূপ প্রয়োগ হইতে পারিলেও অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হইতে পারে না। কারণ, বিনষ্ট (বীজাদি) হইতে (অঙ্কুরাদির) উৎপত্তি হয় না।

ভাষ্য । ন বিনষ্টান্বীজাদ্যঙ্কুর উৎপাদ্যত ইতি ভস্মান্নাভাবান্ভাবোৎপত্তিরীতি ।

অনুবাদ । বিনষ্ট বীজ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না। অতএব অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয় না।

টিপ্পনী । অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয়, এইমত খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা মূল যুক্তি বলিয়াছেন যে, বিনষ্ট বীজাদি হইতে অঙ্কুরাদির উৎপত্তি হইতে পারে না এবং বীজাদির বিনাশ হইতেও অঙ্কুরাদির উৎপত্তি হইতে পারে না। সূত্রে চরমপক্ষে “বিনষ্ট” শব্দের দ্বারা বিনাশ অর্থ মহর্ষির বিবক্ষিত, বুঝিতে হইবে। উত্তরবাদী মহর্ষির তাৎপর্য্য এই যে, বীজবিনাশের অনন্তর

অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, এইরূপ তাৎপর্যে “বীজকে উপমর্দন করিয়া অঙ্কুর প্রাদুর্ভূত হয়”—এইরূপ ভাক্ত প্রয়োগ হইতে পারে, ঐরূপ ভাক্ত প্রয়োগের নিষেধ করি না। কিন্তু বিনষ্ট বীজ অথবা বীজের বিনাশ অঙ্কুরের উপাদান-কারণ হইতে পারে না, ইহাই আমার বক্তব্য। কারণ, যাহা বিনষ্ট, কার্যের পূর্বে তাহার সত্তা না থাকায়, তাহা কোন কার্যের কারণই হইতে পারে না। যদি বল, বীজের বিনাশরূপ অভাবই অঙ্কুরের উপাদান-কারণ, ইহাই আমার মত, ইহাই আমি বলিয়াছি। কিন্তু তাহাও কোনরূপে বলা যায় না। কারণ, বীজের বিনাশরূপ অভাবকে অবস্থ বলিলে, উহা কোন বস্তুর উপাদান-কারণ হইতে পারে না। জগতের মূল কারণ অসৎ বা অবস্থ, কিন্তু জগৎ সৎ বা বাস্তব পদার্থ, ইহা কোন মতেই সম্ভব নহে। কারণ, সজাতীয় পদার্থই সজাতীয় পদার্থের উপাদান-কারণ হইয়া থাকে। যাহা অভাব বা অবস্থ, তাহা উপাদান-কারণ হইলে, তাহাতে রূপ-রসাদি গুণ না থাকায়, অঙ্কুরাদি কার্যে রূপ-রসাদি গুণের উৎপত্তিও হইতে পারে না। পরন্তু, ঐরূপ অভাবের কোন বিশেষ না থাকায়, শালিবীজের বিনাশরূপ অভাব হইতে যবের অঙ্কুরও উৎপন্ন হইতে পারে। কারণের ভেদ না থাকিলে, কার্যের ভেদ হইতে পারে না। অবস্থ অভাবকে বস্তুর উপাদানকারণ বলিলে, ঐ কারণের ভেদ না থাকায়, উহার শক্তি-ভেদও থাকিতে পারে না। সুতরাং বিভিন্ন প্রকার কার্যের উৎপত্তি সম্ভব হয় না। বীজের বিনাশরূপ অভাবকে বাস্তব পদার্থ বলিয়া স্বীকার করিলে, উহাও অঙ্কুরের উপাদান-কারণ হইতে পারে না। কারণ, দ্রব্যপদার্থই উপাদান-কারণ হইয়া থাকে। রূপ-রসাদি-গুণশূন্য অভাবপদার্থ কোন দ্রব্যের উপাদান হইলে, ঐ দ্রব্যে রূপ-রসাদি গুণের উৎপত্তিও হইতে পারে না; সুতরাং অভাব-পদার্থকে উপাদান-কারণ বলা যায় না। বীজের বিনাশরূপ অভাবকে অঙ্কুরের নিমিত্তকারণ বলিলে, তাহা স্বীকার্য। পরবর্তী সূত্রে ইহা ব্যক্ত হইবে ॥ ১৭ ॥

সূত্র । ক্রমনির্দেশাদপ্রতিষেধঃ ॥ ১৮ ॥ ৩৬০ ॥

অনুবাদ । ক্রমের নির্দেশবশতঃ অর্থাৎ প্রথমে বীজের বিনাশ, পরে অঙ্কুরের উৎপত্তি, এইরূপ পৌর্বাপর্য্য নিয়মকে অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তির হেতুরূপে নির্দেশ করায়, (আমাদিগের মতেও ঐ ক্রমের) প্রতিষেধ নাই.

অর্থাৎ উহা আমরাও স্বীকার করি, কিন্তু ঐ হেতু অভাবই ভাবের উপাদান-কারণ, এই সিদ্ধান্তের সাধক হয় না।

ভাষ্য। উপমর্দ-প্রাদুর্ভাবয়োঃ পৌর্বাপর্য্যায়নিয়মঃ ‘ক্রমঃ,’ স খণ্ডভাবাভাবোৎপত্তেহেতু নিদ্বিধ্যতে, স চ ন প্রতিষিধ্যত ইতি। ব্যাহতবাহানামবয়বানাং পূর্ব্ববাহানিবৃত্তৌ বাহান্তরাদ্ভব্যানির্পত্তির্নাভাবাৎ। বীজাবয়বাঃ কদুর্তাশ্মিমিস্তাং প্রাদুর্ভূতক্রিয়াঃ পূর্ব্ববাহং জহতি, বাহান্তরগ্গাপদ্যন্তে, বাহান্তরাদ্ভব্যানির্পত্তিহেতবঃ। ন চানিবৃত্তে পূর্ব্ববাহে বীজাবয়বানাং শক্যং বাহান্তরেণ ভবিতুমিত্যুপমর্দ-প্রাদুর্ভাবয়োঃ পৌর্বাপর্য্যায়নিয়মঃ ক্রমঃ, তস্মান্নাভাবাভাবোৎপত্তিরিতি। ন চান্যবীজাবয়বেভ্যোহংকুরোৎপত্তিকারণমিত্যুপপদ্যতে বীজোপাদাননিয়ম ইতি।

অনুবাদ। উপমর্দ ও প্রাদুর্ভাবের অর্থাৎ বীজাদির বিনাশ ও অঙ্কুরাদির উৎপত্তির পৌর্বাপর্য্যায় নিয়ম “ক্রমঃ”, সেই “ক্রমঃ”ই অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তির হেতুরূপে নিদ্বিষ্ট (কথিত) হইয়াছে, কিন্তু সেই “ক্রমঃ” প্রতিষিদ্ধ হইতেছে না, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্তরূপ “ক্রমঃ” আমরাও স্বীকার করি। (ভাষ্যকার মহর্ষির গৃঢ় তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতেছেন)—“ব্যাহতবাহঃ” অর্থাৎ যাহাদিগের পূর্ব্ব আকৃতি বিনষ্ট হইয়াছে, এমন অবয়বসমূহের পূর্ব্ব আকৃতির বিনাশপ্রযুক্ত অগ্ন আকৃতি হইতে ভ্রব্যের (অঙ্কুরাদির) উৎপত্তি হয়, অভাব হইতে ভ্রব্যের উৎপত্তি হয় না। বিশদার্থ এই যে, বীজের অবয়বসমূহ কোন কারণজন্ত উৎপন্নক্রিয় হইয়া পূর্ব্ব আকৃতি পরিত্যাগ করে এবং অগ্ন আকৃতি প্রাপ্ত হয়, অগ্ন আকৃতি হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। যেহেতু অবয়বসমূহ এবং তাহার সংযোগসমূহ অর্থাৎ বীজের সমস্ত অবয়ব এবং উহাদিগের পরস্পর সংযোগরূপ অভিন্ন বাহ বা আকৃতিসমূহ অঙ্কুরোৎপত্তির হেতু দৃষ্ট হয়। কিন্তু বীজের অবয়বসমূহের পূর্ব্ব আকৃতি বিনষ্ট না হইলে, অগ্ন আকৃতি জন্মিতে পারে না, এজন্য উপমর্দ ও প্রাদুর্ভাবের পৌর্বাপর্য্যায় নিয়মরূপ “ক্রমঃ” আছে, অতএব অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয় না। যেহেতু বীজের অবয়বসমূহ হইতে অগ্ন অর্থাৎ ঐ অবয়ব ভিন্ন অঙ্কুরোৎপত্তির উপাদান-কারণ নাই। এজন্য বীজের উপাদানের (গ্রহণের) নিয়ম অর্থাৎ অঙ্কুরের উৎপাদনে বীজগ্রহণেরই নিয়ম উপপন্ন হয়।

টিপ্পনী। পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষের নিরাস করিতে মহর্ষি শেষে এই সূত্রের

দ্বারা চরমকথা বলিয়াছেন যে, “নানুপমত্ত প্রাদুর্ভাবাৎ” এই বাক্যের দ্বারা বীজের বিনাশ না হইলে, অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না, অর্থাৎ প্রথমে বীজের বিনাশ, পরে অঙ্কুরের উৎপত্তি, এইরূপ যে “ক্রম,” অর্থাৎ বীজ বিনাশ ও অঙ্কুরোৎপত্তির পৌৰ্ব্বাপর্য্যের নিয়ম, তাহাকেই পূর্বপক্ষবাদী অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তির হেতুরূপে নির্দেশ করিয়াছেন। তিনি তাঁহার ঐ সিদ্ধান্তসাধনে আর কোন বিশেষ হেতু বলেন নাই। সুতরাং আমার সিদ্ধান্তেও ঐ “ক্রম”র প্রতিষেধ বা অভাব নাই। অর্থাৎ আমার মতেও বীজবিনাশের অনন্তর অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়, আমিও ঐরূপ ক্রম স্বীকার করি। কিন্তু উহার দ্বারা বীজের বিনাশরূপ অভাবই যে অঙ্কুরের উপাদান-কারণ, ইহা সিদ্ধ হয় না। ভাষ্যকার সূত্রার্থ বর্ণনপূর্বক মহর্ষির এই চরম যুক্তি সুব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, বীজের অবয়বসমূহের পূর্ববাহ অর্থাৎ পূর্বজাত পরম্পর সংযোগরূপ আকৃতি বিনষ্ট হইলে, অভিনব যে বাহ বা আকৃতি জন্মে, উহা হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়, বীজের বিনাশরূপ অভাব হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না। কারণ, বীজের অবয়বসমূহ এবং উহাদিগের পরম্পর বিলক্ষণ-সংযোগসমূহ অঙ্কুরের কারণ, ইহা দৃষ্ট। যে সমস্ত পরমাণু হইতে সেই বীজের সৃষ্টি হইয়াছে, ঐ সমস্ত পরমাণুর পুনর্কার পরম্পর বিলক্ষণ-সংযোগজন্ত দ্বাণুকাদিক্রমে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়। বীজের বিনাশের পরক্ষণেই অঙ্কুর জন্মে না। পৃথিবী ও জলাদির সংযোগে ক্রমশঃ বীজের অবয়বসমূহে ক্রিয়া জন্মিলে তদ্বারা সেই অবয়বসমূহের পূর্ববাহ অর্থাৎ পূর্বজাত পরম্পর বিলক্ষণ সংযোগ বিনষ্ট হয়, সুতরাং উহার পরেই বীজের বিনাশ হয়। তাহার পরে বীজের সেই পরম্পর বিচ্ছিন্ন পরমাণুসমূহে পুনর্কার অস্ত্র বাহ, অর্থাৎ অভিনব বিলক্ষণ-সংযোগ জন্মিলে, উহা হইতেই দ্বাণুকাদিক্রমে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। বীজের সেই সমস্ত অবয়বের অভিনব বাহ না হওয়া পর্য্যন্ত কখনই অঙ্কুর জন্মে না। কেবল বীজবিনাশই অঙ্কুরের কারণ হইলে, বীজচূর্ণ হইতেও অঙ্কুরের উৎপত্তি হইতে পারে। সুতরাং বীজের অবয়বসমূহ ও উহাদের অভিনব বাহ—অঙ্কুরের কারণ, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। তবে বীজের অবয়বসমূহের পূর্ববাহের বিনাশ না হইলে, তাহাতে অস্ত্র বাহ জন্মিতে পারে না, সুতরাং অঙ্কুরের উৎপত্তিস্থলে পূর্বে বীজের অবয়বসমূহের পূর্ববাহের বিনাশ ও তজ্জন্ত বীজের বিনাশ অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং অঙ্কুরোৎপত্তির পূর্বে সর্বত্র বীজের বিনাশ হওয়ায়, ঐ বীজ-বিনাশ ও অঙ্কুরোৎ-

পক্ষির পৌর্কোপস্থানিয়মরূপ যে “ক্রম”, তাহা আমাদিগের সিদ্ধান্তেও অব্যাহত আছে। কারণ, আমাদিগের মতেও বীজবিনাশের পূর্বে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না। বীজবিনাশের অনন্তরই অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়। কিন্তু অঙ্কুরের উৎপত্তিতে বীজবিনাশের আনন্তর্য্য থাকিলেও ঐরূপ আনন্তর্য্যবশতঃ বীজ বিনাশে অঙ্কুরের উপাদানত্ব সিদ্ধ হয় না। কারণ, বীজবিনাশের পরে বীজের অবয়বসমূহের অভিনব বাহ উৎপন্ন হইলে, তাহার পরেই অঙ্কুরের উৎপত্তি হইয়া থাকে। সুতরাং বীজের অবয়বকেই অঙ্কুরের উপাদান-কারণ বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। বীজের বিনাশব্যাতীত বীজের অবয়বসমূহের যে অভিনব বাহ জন্মিতে পারে না, সেই অভিনব বাহের আনন্তর্য্যপ্রযুক্তই অঙ্কুরের উৎপত্তিতে বীজবিনাশের আনন্তর্য্য। কারণ, সেই অভিনব বাহের অমুরোধেই অঙ্কুরোৎপত্তির পূর্বে বীজবিনাশ স্বীকার করিতে হইয়াছে। সুতরাং অঙ্কুরোৎপত্তিতে বীজবিনাশের আনন্তর্য্য অন্তপ্রযুক্ত হওয়ায়, উহার দ্বারা অঙ্কুরে বীজবিনাশের উপাদানত্ব সিদ্ধ হয় না। কিন্তু সেই অঙ্কুরের উৎপত্তিতে বীজবিনাশের সহকারি-কারণত্ব অবশ্যই সিদ্ধ হয়। যেমন, ঘটা দ্রব্যে পূর্বরূপাদির বিনাশ না হইলে, পাকজন্ম অভিনব রূপাদির উৎপত্তি হইতে পারে না; এজন্ম আমরা পাকজন্ম অভিনব রূপাদির প্রতি পূর্বরূপাদির বিনাশকে নিমিত্ত-কারণ বলিয়া স্বীকার করি, তদ্রূপ বীজের বিনাশ ব্যতীত অঙ্কুরের উৎপত্তি সম্ভব না হওয়ায় অঙ্কুরের প্রতি বীজের বিনাশকে নিমিত্ত কারণ বলিয়া স্বীকার করি। আমাদিগের মতে, অভাব অবশ্য নহে। ভাবপদার্থের জ্ঞান অভাবপদার্থও কারণ হইয়া থাকে। কিন্তু অভাবপদার্থ কাহারও উপাদান-কারণ হইতে পারে না। পরন্তু ঐহাদিগের মতে অভাব অবশ্য, ঐহাদিগের মতে উহার কোন বিশেষ না থাকায়, সমস্ত অভাব হইতেই সমস্ত ভাবের উৎপত্তি হইতে পারে। তাৎপর্য্যটীকাকার শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী”তে (নবম কারিকার টীকায়) বলিয়াছেন যে, অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হইলে, অভাব সর্বত্র স্থূলত বলিয়া সর্বত্র সর্ব-কার্যের উৎপত্তি হইতে পারে, ইত্যাদি আমি “জ্ঞানবাস্তবিক তাৎপর্য্যটীকা”য় বলিয়াছি। তাৎপর্য্য-টীকায় ইহা বিশদ করিয়া বলিয়াছেন যে, নিঃস্বরূপ বা অবশ্য অভাব, অঙ্কুরের উপাদান হইলে, সর্বথা বিনষ্ট শালিবীজ ও যববীজের কোন বিশেষ না থাকায়, শালিবীজ রোপণ করিলে, শালির অঙ্কুরই হইবে, যববীজ রোপণ করিলে, উহা হইতে শালির অঙ্কুর হইবে না, এইরূপ নিয়ম থাকে না। শালিবীজ রোপণ

করিলে, উহার বিনাশরূপ অভাব হইতে যবের অঙ্কুরও উৎপন্ন হইতে পারে। পরন্তু কারণের শক্তিতেদপ্রযুক্তই ভিন্নশক্তিয়ুক্ত নানা কার্যের উৎপত্তি হইয়া থাকে। অসৎ অর্থাৎ অবস্থ্য অভাবকে উপাদান-কারণ বলিলে, ঐ কারণের ভেদ না থাকায়, তাহার শক্তিতেদ অসম্ভব হওয়ায়, ঐ অভাব হইতে ভিন্নশক্তিয়ুক্ত নানা কার্যের উৎপত্তি হইতে পারে না। পরন্তু উৎপত্তির পূর্বে কার্য অসৎ, এই মতে অসতেরই উৎপত্তি হইয়া থাকে, সুতরাং কার্যের উৎপত্তির পূর্বে তাহার যে অভাব (প্রাগভাব) থাকে, উহাই সেই কার্যের উপাদান-কারণ, ইহা বলিলে, সেই কার্যের প্রাগভাব অনাদি বলিয়া সেই কার্যেরও অনাদিত্ব স্বীকার করিতে হয়। এবং প্রাগভাবসমূহেরও স্বাভাবিক কোন ভেদ না থাকায়, উহা হইতে বিভিন্ন শক্তিয়ুক্ত বিভিন্ন কার্যের উৎপত্তিও হইতে পারে না। সুতরাং বীজের বিনাশ প্রভৃতি এবং অঙ্কুরের প্রাগভাব প্রভৃতি কোন অভাবই অঙ্কুরাদি কার্যের উপাদান হইতে পারে না। কিন্তু অভাবকে বস্তু বলিয়া স্বীকার করিলে, উহা কার্যের নিমিত্ত কারণ হইতে পারে। তাৎপর্য-টীকাকার শেষে বলিয়াছেন যে, “অসদেবেদমগ্র আসীৎ”—“অসতঃ সজ্জায়ত” ইত্যাদি ঋতিতে যে, “অসৎ” হইতে “সতে”র উৎপত্তি কথিত হইয়াছে, উহা পূর্বপক্ষ, উহা ঋতির সিদ্ধান্ত নহে। কারণ, “সদেবমৌমোদমগ্র আসীৎ”—ইত্যাদি (ছান্দোগ্য। ৬। ২। ১।) সিদ্ধান্ত ঋতির দ্বারা ঐ পূর্বপক্ষ নিরাকৃত হইয়াছে। পরন্তু “অসদেব”—ইত্যাদি ঋতির দ্বারা এই বিশ্বপ্রপঞ্চ শূণ্যতার বিবর্ত, অর্থাৎ রজ্জুতে কল্পিত সর্পের দ্বারা এই বিশ্বপ্রপঞ্চ শূণ্যতায় কল্পিত, উহার সন্তাই নাই, এইরূপ সিদ্ধান্তও সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, যাহার কোন সন্তাই নাই, তাহার কোন জ্ঞান হইতে পারে না। কিন্তু বিশ্বপ্রপঞ্চের যখন জ্ঞান হইতেছে, তখন উহাকে “অসৎ” বলা যায় না। “অসৎ খ্যাতি” আমরা স্বীকার করি না। পরন্তু সর্বশূণ্যতা স্বীকার করিলে, জ্ঞাতার অভাবে জ্ঞানেরও অভাব হইয়া পড়ে। জ্ঞানেরও অভাব স্বীকার করিলে, সর্বশূণ্যতাবাদী কোন বিচারই করিতে পারেন না। সুতরাং শূণ্যতা অর্থাৎ অভাবই জগতের উপাদান-কারণ অথবা জগৎ শূণ্যতারই বিবর্ত, এই সিদ্ধান্ত কোনরূপেই সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং “অসদেব”—ইত্যাদি ঋতি পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত-তাৎপর্যে উক্ত হয় নাই। উহা পূর্বপক্ষতাৎপর্যেই উক্ত হইয়াছে। ঋতিতে “একে আছঃ” এই বাক্যের দ্বারাও ঐ তাৎপর্য বুঝিতে পারা যায়। এবং পূর্বোক্ত “সদেব”

ইত্যাদি শ্রুতিতেই যে প্রকৃত সিদ্ধান্ত বর্ণিত হইয়াছে, এ বিষয়ে কোন সন্দেহ থাকে না।

ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত কথায় প্রশ্ন হইতে পারে যে, যদি অঙ্কুরের প্রতি বীজের অবয়বসমূহই উপাদান-কারণ হয়, তাহা হইলে অঙ্কুরার্থী কৃষকগণ অঙ্কুরের জন্ম নিয়মতঃ বীজকেই কেন গ্রহণ করে? বীজ অঙ্কুরের কারণ না হইলে, অঙ্কুরের জন্ম বীজগ্রহণের প্রয়োজন কি? এতদুত্তরে সৰ্ব্বশেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, যখন অঙ্কুরের প্রতি বীজের অবয়বসমূহই উপাদান-কারণ, উহা ভিন্ন অঙ্কুরের উপাদান-কারণ আর কিছুই হইতে পারে না, তখন সেই উপাদান-কারণ লাভের জন্মই অঙ্কুরার্থী ব্যক্তির। নিয়মতঃ বীজের উপাদান (গ্রহণ) করে। পরস্পর বিচ্ছিন্ন বীজের অবয়বসমূহ পুনৰ্কার অভিনব সংযোগবিশিষ্ট না হইলে যখন অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না, তখন ঐ কারণ সম্পাদনের জন্ম অঙ্কুরার্থীদিগের বীজের উপাদান, অর্থাৎ বীজের গ্রহণ অবশ্যই করিতে হইবে। বীজকে পরিত্যাগ করিয়া অঙ্কুরের উপাদান-কারণ সেই বীজাবয়ব-সমূহকে গ্রহণ করা অসম্ভব। সুতরাং পরস্পরা-সম্বন্ধে বীজও অঙ্কুরের কারণ ॥ ১৮ ॥

শ্রুতৌপাদানপ্রকরণ সমাপ্ত ॥ ৪ ॥

— — —

ভাষ্য। অথাপর আহ—

অনুবাদ। অনন্তর অপরে বলেন,—

সূত্র। ঈশ্বরঃ কারণং, পুরুষকৰ্ম্মফলাদৰ্শনাৎ ॥

॥ ১৯ ॥ ৩৬১ ॥

অনুবাদ। (পূৰ্বপক্ষ) ঈশ্বরই (সৰ্বকারণ্যের) কারণ, যেহেতু পুরুষের (জীবের) কৰ্ম্মের বৈফল্য দেখা যায়।

ভাষ্য। পদ্রুদ্রষোহয়ং সমীহমানো নাবশ্যং সমীহাফলং প্রাপ্নোতি, তেনান্দ্রমীয়তে পরাধীনং পদ্রুদ্রস্য কৰ্ম্মফলান্নাধনমিতি, যদধীনং স ঈশ্বরঃ, তন্মাদীশ্বরঃ কারণমিতি।

অনুবাদ। “সমীহমান” অর্থাৎ কৰ্ম্মকারী এই জীব, অবশ্যই (নিয়মতঃ)।

কর্মের ফল প্রাপ্ত হয় না, তদ্বারা জীবের কর্মফলপ্রাপ্তি পরাধীন, ইহা অস্বীকৃত হয়,—যাহার অধীন, তিনি ঈশ্বর, অতএব ঈশ্বরই কারণ।

টিপ্পনী। মহর্ষি “অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয়”—এই মত খণ্ডন করিয়া, এখন আর একটি মতের খণ্ডন করিতে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষরূপে সেই মতের উল্লেখ করিয়াছেন। ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণের মতে এই সূত্রটি পূর্বপক্ষ-সূত্র। ভাষ্যকার প্রথমে “অপর আহ” এই বাক্যের উল্লেখপূর্বক এই সূত্রের অবতারণা করিয়া, “ঈশ্বরঃ কারণঃ,”—ইহা যে অপরের মত, মহর্ষি গোতমের মত নহে, ইহা স্পষ্টই প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু জগৎকর্তা কর্মফলদাতা ঈশ্বর যে, জগতের কারণ, ইহা ত মহর্ষি গোতমেরও সিদ্ধান্ত, উহা মতান্তর বা পূর্বপক্ষরূপে তিনি কিরূপে বলিবেন? পরবর্তী একবিংশ সূত্রের দ্বারা যাহা তিনি তাঁহার নিজেরও সিদ্ধান্তরূপে প্রকাশ করিয়াছেন, তাহা তিনি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ করিতে পারেন না, তাহা কোনমতেই সম্ভব হইতে পারে না। সুতরাং এই সূত্রে “ঈশ্বরঃ কারণঃ” এই বাক্যের দ্বারা বুঝিতে হইবে যে, ঈশ্বরই একমাত্র কারণ, জীব বা তাহার কর্মাদি কারণ নহে, ইহাই পূর্বপক্ষ, ইহাই এখানে মহর্ষির খণ্ডনীয় মতান্তর। মহর্ষির “পুরুষ-কর্মফলদর্শনাৎ”—এই হেতুবাক্যের দ্বারাও পূর্বোক্তরূপ পূর্বপক্ষই যে, তাঁহার অভিমত, ইহা স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়। পুরুষ অর্থাৎ জীব, নানাবিধ ফললাভের জন্য নানাবিধ কর্ম করে, কিন্তু অবশ্যই সেইসমস্ত কর্মের ফললাভ করে না, অর্থাৎ (নিয়মতঃ) সর্বত্র সর্বদাই সকল কর্মের ফললাভ করে না। অনেক সময়েই অনেক কর্ম বিফল হয়। সুতরাং জীবের কর্মফললাভ নিজের অধীন নহে, নিজের ইচ্ছানুসারেই জীবের কর্মফল লাভ হয় না, ইহা স্বীকার্য, ইহা জীবমাত্রেরই পরীক্ষিত সত্য। সুতরাং ইহাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে যে জীবের কর্মফললাভ পরাধীন। জীব নিজের ইচ্ছানুসারে কর্মফল লাভ করিলে, অর্থাৎ কর্মের সাফল্য তাহার স্বাধীন হইলে, জীবের কোন কর্মই নিফল হইত না, দুঃখভোগও হইত না। সুতরাং জীবের সর্বকর্মের ফলাফল যাহার অধীন, জীবের সুখ ও দুঃখ যাহার ইচ্ছানুসারে নিয়মিত, এমন এক সর্বস্ব সর্বশক্তিমান পরমপুরুষ আছেন, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। তাঁহারই ইচ্ছানুসারে অনাদিকাল হইতে জীবের সুখ-দুঃখাদি ভোগ এবং জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয় হইতেছে, তাঁহারই নাম ঈশ্বর। তিনি জীবের কর্মকে অপেক্ষা

করিয়া অর্থাৎ জীবের কর্মানুসারে জীবের সুখদুঃখাদি ফল বিধান করেন না। নিজের ইচ্ছানুসারেই জীবের সুখ-দুঃখাদি ফলবিধান ও জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয় করেন। তিনি জীবের কর্মকে অপেক্ষা না করিয়া, জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয়াদি কিছুই করিতে পারেন না—ইহা বলিলে, তাঁহার সর্বশক্তিমত্ত্ব থাকে না, সুতরাং তাঁহাকে জগৎকর্ত্তা ঈশ্বর বলিয়া স্বীকার করা যায় না। সুতরাং জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, জীবের কর্ম বা কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের কারণ নহেন, ইহাই স্বীকার্য্য। সর্বজীবের প্রভু সেই ইচ্ছাময়ের অবস্থ্য ইচ্ছানুসারেই সর্বজীবের সুখদুঃখাদি ভোগ হইতেছে, তাঁহার ইচ্ছা নিত্য, ঐ ইচ্ছার কোন কারণ নাই। জীবের সুখদুঃখাদি বিষয়ে তাঁহার কিরূপ ইচ্ছা আছে, তাহা জীবের বুঝিবার শক্তি নাই। সর্বজীবের প্রভু সেই ইচ্ছাময়ের ইচ্ছায় জীবের কোনরূপ অনুযোগও হইতে পারে না। মূলকথা, জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, ইহাই পূর্বপক্ষ।

তাৎপর্য্যটীকাকার শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র এই সূত্রের ব্যাখ্যা করিতে এই জগৎ ব্রহ্মের পরিণাম, অথবা ব্রহ্মের বিবর্ত্ত, এইরূপ মতভেদে “ঈশ্বরঃ কারণঃ”—এই বাক্যের দ্বারা ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, ইহাই মহর্ষি গোতমের অভিমত পূর্বপক্ষরূপে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। অর্থাৎ তাঁহার মতে মহর্ষি গোতম এই পূর্বপক্ষসূত্রের দ্বারা ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ এই মতকেই প্রকাশ করিয়া, পরবর্ত্তী সূত্রের দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন। তাৎপর্য্যটীকাকারের এইরূপ তাৎপর্য্যকল্পনার কারণ বুঝা যায় যে, মহর্ষি “প্রত্যভাব্যে”র পরীক্ষাপ্রসঙ্গে “ব্যক্তাদ্যক্তানাং”—ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা জগতের উপাদান-কারণ বিষয়ে নিজ সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়া, পরে ঐ নিজ সিদ্ধান্তের দৃঢ় প্রতিষ্ঠার জন্যই ঐ বিষয়ে অন্ত্যান্ত প্রাচীন মতের খণ্ডন করিয়াছেন। পূর্বপ্রকরণে অভাবই জগতের উপাদান-কারণ, এই মতের খণ্ডন করায়, এই প্রকরণেও “ঈশ্বরঃ কারণঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা মহর্ষি যে জগতের উপাদান-কারণ বিষয়েই অস্ত্র মতের উল্লেখপূর্বক খণ্ডন করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। তাই তাৎপর্য্যটীকাকার পূর্বপ্রকরণের ভাবানুসারে এই প্রকরণেও মহর্ষির পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্য বা উদ্দেশ্য বুঝিয়া, মহর্ষির “ঈশ্বরঃ কারণঃ” এই বাক্যের দ্বারা ঈশ্বর বা ব্রহ্ম (জগতের) কারণ, অর্থাৎ উপাদান-কারণ—এই মতকেই পূর্বপক্ষরূপে ব্যাখ্যা করিয়াছেন।

বাহ্যার বিচারপূর্বক উপনিষদ্ ও বেদান্তসূত্রের ব্যাখ্যা করিয়া ব্রহ্মকে জগতের

উপাদান কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন, তাঁহাদিগের মধ্যে বিবর্তবাদী বৈদান্তিক-সম্প্রদায় ভিন্ন আর সকল সম্প্রদায়ই এই জগৎকে ব্রহ্মের পরিণাম বলিয়া ব্রহ্মের উপাদানত্ব সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে যুক্তিকা যেমন ঘটাদিরূপে পরিণত হয়, দুগ্ধ যেমন দধিরূপে পরিণত হয়, সুবর্ণ যেমন কুণ্ডলাদিরূপে পরিণত হয়, তদ্রূপ ব্রহ্মও জগৎরূপে পরিণত হইয়াছেন। অত্থা আৰ কোনরূপেই ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ হইতে পারেন না। “যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে”— ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা ব্রহ্মের যে জগদুপাদানত্ব সিদ্ধ হইয়াছে, তাহা আর কোনরূপেই উপপন্ন হইতে পারে না। বিবর্তবাদী ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও শারীরক ভাষ্যে ব্রহ্মের জগদুপাদানত্ব সমর্থন করিতে অনেক স্থানে যুক্তিকা যেমন ঘটাদিরূপে পরিণত হয়, দুগ্ধ যেমন দধিরূপে পরিণত হয়, সুবর্ণ যেমন কুণ্ডলাদিরূপে পরিণত হয়, এইরূপ দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করিয়াছেন, কিন্তু তাঁহার মতে ঐ সমস্ত পরিণাম মিথ্যা। কারণই সত্য, কার্য মিথ্যা, স্ততরাং ব্রহ্ম সত্য, তাঁহার কার্য জগৎ মিথ্যা। কিন্তু পূৰ্বোক্ত পরিণামবাদী সমস্ত সম্প্রদায়ের মতেই ব্রহ্মের পরিণাম জগৎ সত্য। “ইন্দ্রো মায়াভিঃ পুরুষো জয়তে” (বৃহদারণ্যক, ২।৫।১২) ইত্যাদি শ্রুতিতে যে “মায়া” শব্দ আছে, উহার অর্থ ব্রহ্মের শক্তি, উহা মিথ্যা পদার্থ নহে। ব্রহ্মের অচিন্ত্য শক্তিবশতঃ তাঁহার জগদাকাশে পরিণাম হইলেও, তাঁহার স্বরূপের কিছুমাত্র হানি হয় না, স্ততরাং নিত্যতারও ব্যাঘাত হয় না, ব্রহ্ম, পরিণামী নিত্য। ইহাদিগের বিশেষ কথা এই যে, বৈদান্ত্যসূত্রে পূৰ্বোক্ত পরিণামবাদই স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়। কারণ, “উপসংহারদর্শনান্নেতি চেন্ন ক্ষীরবদ্ধি” এবং “দেবাদিবদপি লোকে” (২।১।২৪।২৫) এই দুই সূত্রের দ্বারা যেরূপে ব্রহ্মের পরিণাম সমর্থিত হইয়াছে, এবং উহার পরেই “কৃৎস্ন-প্রসক্তি-নিরবয়বত্ব-শব্দকোপো বা” (২।১।২৬)—এই সূত্রের দ্বারা ব্রহ্মের পরিণামের অল্পপাতি সমর্থনপূর্বক পূর্বপক্ষ সূচনা করিয়া “শ্রুতেস্ত শব্দমূলত্বাৎ” (২।১।২৭)—এই সূত্রের দ্বারা যেরূপে ঐ পূর্বপক্ষের নিরাস করা হইয়াছে, তদ্বারা জগৎ ব্রহ্মের পরিণাম (বিবর্ত নহে), এই সিদ্ধান্তই স্পষ্ট বুঝা যায়। যেমন ব্রহ্মের পরিণাম দধি, তদ্রূপ জগৎ ব্রহ্মের বাস্তব পরিণাম, ইহাই বাদরায়ণের সিদ্ধান্ত না হইলে, তাঁহার পূৰ্বোক্ত সূত্রে “ক্ষীর” দৃষ্টান্ত সঙ্গত হয় না এবং পরে “কৃৎস্নপ্রসক্তি-নিরবয়বত্ব-শব্দকোপো বা”—এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষপ্রকাশও কোনরূপে উপপন্ন হইতে পারে না। কারণ জগৎ ব্রহ্মের তত্ত্বতঃ পরিণাম না হইলে, অর্থাৎ জগৎ

অবিদ্যাকল্পিত হইলে, “ব্রহ্মের আংশিক পরিণাম হইলে, তাঁহার নিরবয়ব বা নিরংশবোধক শাস্ত্রের ব্যাঘাত হয়, এজন্ত সম্পূর্ণ ব্রহ্মেরই পরিণাম স্বীকার করিতে হইলে, দুঃখের জ্ঞান তাঁহার স্বরূপের হানি হয়, মূলোচ্ছেদ হইয়া পড়ে,” এইরূপ পূর্বপক্ষের অবকাশই হয় না। ব্রহ্মের বাস্তব পরিণাম হইলেই, ঐরূপ পূর্বপক্ষ ও তাহার উত্তর উপপন্ন হয়। পূর্বোক্ত পরিণামবাদী সকল সম্প্রদায়ই নানাপ্রকারে নিজ সিদ্ধান্তের সমর্থন করিয়াছেন। শ্রীভাষ্যকার রামানুজ এবিষয়ে বহু বিচার করিয়া “বিবর্তবাদ” খণ্ডন করিয়াছেন। গোড়ীয় বৈষ্ণব দার্শনিক প্রভুপাদ শ্রীজীব গোস্বামী “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্র-গুলির ব্যাখ্যা করিয়া “পরিণামবাদ”ই যে, বেদান্তের সিদ্ধান্ত, ইহা বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। ব্রহ্ম জগৎরূপে পরিণত হইলেও, তাঁহার অচিন্ত্য শক্তিবশতঃ কিছুমাত্র বিকার হয় না, তিনি সর্ববা অবিকৃত থাকিয়াই জগৎ প্রসব করেন, এই বিষয়ে তিনি চিন্তামণিকে দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, “চিন্তামণি” নামে মণিবিশেষ নিজে অবিকৃত থাকিয়াই নানাদ্রব্য প্রসব করে, ইহা লোকে এবং শাস্ত্রে প্রসিদ্ধ আছে^১। “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত”গ্রন্থেও আমরা পূর্বোক্ত পরিণামবাদসমর্থনে “মণি” দৃষ্টান্তের উল্লেখ দেখিতে পাই^২। সে যাহা হউক, পূর্বোক্ত “পরিণামবাদ” যে সুপ্রাচীন কাল হইতেই নানাপ্রকারে সমর্থিত হইয়াছে, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই। বিবর্তবাদবিদ্বেষী মহাদার্শনিক রামানুজ শ্রীভাষ্যে নিজ সিদ্ধান্তের অতিপ্রাচীনত্ব ও প্রামাণিকত্ব সমর্থন করিবার জন্ত অনেক স্থানে বেদান্তসূত্রের যে বোধায়নকৃত বৃত্তির উল্লেখ করিয়াছেন, ঐ বোধায়ন অতি-প্রাচীন, তাঁহার গ্রন্থ ও এখন অতি দুর্লভ হইয়াছে। ভাস্করাচার্য্য ব্রহ্মের পরিণাম-

১। প্রসিদ্ধিচ্চ লোকশাস্ত্রয়োঃ, চিন্তামণিঃ স্বেয়মবিকৃত এব নানাদ্রব্যাদি প্রসূতে ইতি।—সর্বসংবাদিনী।

২। অবিচিন্ত্য শক্তিবন্ত শ্রীভগবান্।

স্বেচ্ছায় জগৎরূপে পায় পরিণাম ॥

তথাপি অচিন্ত্য শব্দে হয় অধিকারী।

প্রাকৃত মণি তাহে দৃষ্টান্ত যে ধরি ॥

নানারসরাসি হয় চিন্তামণি হৈতে !

তথাপিহ মণি রহে স্বরূপ অবিকৃতে ॥

প্রাকৃত বস্তুতে যদি অচিন্ত্য শক্তি হয়।

ঈশ্বরের অচিন্ত্য শক্তি ইথে কি বিস্ময় ?—চৈতন্যচরিতামৃত, আদিলীলা—৭ম প°।

বাদ সমর্থন করিয়াই বেদান্তসূত্রের ভাষ্য করিয়াছেন। এই ভাস্করাচার্য্যও অতি প্রাচীন। প্রাচীন নৈয়ায়িকবর্ষা উদয়নাচার্য্যও “শ্রায়কুহ্মাঙ্গলি” গ্রন্থে ব্রহ্মপরিণাম-বাদী ঐ ভাস্করাচার্য্যের নামোল্লেখ করিয়াছেন^১। কিন্তু ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠ অধ্যায়ের “বাচারন্তণং বিকারো নামধেয়ং যুক্তিকেত্যেব সত্যং”—ইত্যাদি অনেক শ্রুতির দ্বারা এবং উপাদান-কারণের সত্তা ভিন্ন কার্য্যের কোন বাস্তব সত্তা নাই, কারণই সত্য, কার্য্য মিথ্যা, ইহা যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিয়া, সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন যে, এই জগৎ ব্রহ্মের বিবর্ত। অর্থাৎ অজ্ঞান-বশতঃ রজ্জুতে সর্পের স্তায়, শুদ্ধিতে রজতের স্তায় এই জগৎ ব্রহ্মে কল্পিত বা আরোপিত। অজ্ঞানবশতঃ রজ্জুতে যেমন মিথ্যা সর্পের সৃষ্টি হয়, শুদ্ধিতে মিথ্যা রজতের সৃষ্টি হয়, তদ্রূপ ব্রহ্মে মিথ্যা জগতের সৃষ্টি হইয়াছে। রজ্জু যেমন মিথ্যাসর্পের অধিষ্ঠানরূপ উপাদান-কারণ, ব্রহ্মও তদ্রূপ এই মিথ্যা জগতের অধিষ্ঠানরূপ উপাদান-কারণ। আর কোন রূপেই ব্রহ্মের জগদুপাদান সম্ভব হয় না। ব্রহ্মের বাস্তব পরিণাম স্বীকার করিলে, তাঁহার শ্রুতিসিদ্ধ নির্বিকার-ত্বাদি কোনরূপে উপপন্ন হয় না। ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, কিন্তু ব্রহ্ম অবিকৃত, ব্রহ্মের কিছুমাত্র বিকার হয় নাই, ইহা বলিতে গেলে পূর্বোক্ত “বিবর্তবাদ”কেই আশ্রয় করিতে হইবে। এই মতে জগৎ মিথ্যা বা মায়িক। এই মতই “বিবর্তবাদ,” “মায়াবাদ” “একান্তাদৈতবাদ” ও “অনির্কীচ্যবাদ” প্রভৃতি নামে কথিত হইয়াছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য এই মতের বিশেষরূপ সমর্থন ও প্রচার করিলেও, তাঁহার গুরুর গুরু গোড়পাদ স্বামী “মাণ্ডুক্য কারিকা”য় এই মতের সুপ্রকাশ করিয়াছেন। আরও নানা কারণে এই মত যে অতি প্রাচীন মত, ইহা বুঝিতে পারা যায়। তাৎপর্য্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্রের ব্যাখ্যাসূত্রে পূর্বোক্ত মতদ্বয় যে, শ্রায়সূত্রকার মহর্ষি গোতমের সময়েও প্রতিষ্ঠিত ছিল, ইহাও স্বীকার করিতে হয়। সে যাহা হউক, মূল কথা তাৎপর্য্য-টীকাকার এখানে পূর্বোক্ত মতদ্বয়কে আশ্রয় করিয়া পূর্বপক্ষ ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, অভাব জগতের উপাদান-কারণ না হউক, কিন্তু “ঈশ্বরঃ কারণঃ”—অর্থাৎ ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ হইবেন, ব্রহ্মই জগদাকারে পরিণত হইয়াছেন,

১। “ব্রহ্ম পরিণতোরতি ভাস্করগোত্রো ব্ৰাহ্মণ্যে”।

(“কুসুমাজলি” ইয় শবকের ৩য় শ্লোকের ব্যাখ্যায় উদয়নকৃত বিচার দ্রষ্টব্য।)

ভাস্করসিদ্ধান্তমতভাষ্যকারঃ।—বর্ণ্যমানকৃত “প্রকাশ” টীকা।

সুতরাং ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, ইহাই সিদ্ধান্ত বলিব। অথবা এই জগৎ ব্রহ্মের বিবর্ত, অর্থাৎ অনাদি অনির্বচনীয় অবিজ্ঞাবশতঃ এই জগৎ ব্রহ্মেই আরোপিত, ব্রহ্মেই এই জগতের মিথ্যা সৃষ্টি হইয়াছে। সুতরাং ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, ইহা স্বীকার্য। কর্মবাদী যদি বলেন যে, চেতন জীবগণ অনাদিকাল হইতে যে শুভাশুভ কর্ম করিতেছে, তাহাদিগের ঐ সমস্ত কর্মজন্মই জগতের সৃষ্টি হইয়াছে ও হইতেছে। জগতের সৃষ্টাদি কার্যে জীবগণের কর্মই কারণ, উহাতে ঈশ্বরের কোন প্রয়োজন নাই, সুতরাং ঈশ্বর জগতের কারণই নহেন। এইজন্য পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষবক্তা মহর্ষি বলিয়াছেন, “পুরুষকর্ম্মাফল্যদর্শনাৎ”। তাৎপর্য্য এই যে, চেতনের অধিষ্ঠান ব্যতীত জীবের কর্ম, কিছুই কারণ হইতে পারে না। সুতরাং কর্মের অধিষ্ঠাতা চেতন পদার্থ স্বীকার করিতেই হইবে। কিন্তু অসর্বজ্ঞ জীব অনাদি কালের অসংখ্য কর্মের অধিষ্ঠাতা চেতন পদার্থ স্বীকার করিতেই হইবে। কিন্তু অসর্বজ্ঞ জীব অনাদি কালের অসংখ্য কর্মের অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না এবং জীব যখন নিষ্ফল কর্মও করে এবং নিষ্ফল বুদ্ধিও কর্মে প্রবৃত্ত হয়, তখন জীবকে কর্মের অধিষ্ঠাতা চেতন বলা যায় না। সর্বজ্ঞ চেতনকেই কর্মের অধিষ্ঠাতা বলা যায়। সৃষ্টাদি কার্যের জন্য সর্বজ্ঞ চেতন অর্থাৎ ঈশ্বর স্বীকার্য হইলে, তাহাকেই জগতের উপাদান-কারণ বলিব। তাই বলিয়াছেন, “ঈশ্বরঃ কারণঃ”।

তাৎপর্য্যটীকাকার পূর্বোক্তরূপে এই সূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিলেও, বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রভৃতি পরবর্ত্তী নব্যনৈয়ায়িকগণ ঐক্লপ ব্যাখ্যাকে প্রকৃত বলিয়া গ্রহণ করেন নাই। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রথমে তাৎপর্য্যটীকাকার বাচস্পতি-সম্প্রদায়ের পূর্বোক্তরূপ পূর্বপক্ষ ব্যাখ্যা প্রকাশ করিয়া, শেষে নিজ মন্তব্য প্রকাশ করিয়াছেন যে, “বস্তুতঃ জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই এই জগতের নিমিত্তকারণ, এই মত খণ্ডনের জন্যই এখানে মহর্ষির এই প্রকরণ। ঈশ্বর বা ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, এই মত খণ্ডনের জন্যই যে, মহর্ষি এখানে এই প্রকরণটি বলিয়াছেন, এ বিষয়ে কিছুমাত্র প্রশ্ন দেখি না”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের অনেক পরবর্ত্তী “জায়সূত্রবিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্যও প্রথমে বাচস্পতি মিশ্রের ব্যাখ্যামুসারে এই প্রকরণের ব্যাখ্যা করিয়া, পরে বলিয়াছেন যে, বস্তুতঃ এখানে ঈশ্বরকে জগতের কারণ বলিয়া সিদ্ধ করিবার জন্যই মহর্ষি “ঈশ্বরঃ কারণঃ” ইত্যাদি সূত্র বলিয়াছেন। অর্থাৎ এই সূত্রটি

সিদ্ধান্তসূত্র। বৃত্তিকার বিশ্বনাথও শেষে “প্রসঙ্গতঃ এখানে জগতের কারণরূপে ঈশ্বরসিদ্ধির জন্যই মহর্ষির এই প্রকরণ”, ইহা অগ্নি সম্প্রদায়ের মত বলিয়া তত্ত্বতা-মুসারেও তিনি সূত্রের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সে ব্যাখ্যা পরে প্রকটিত হইবে। ফলকথা, পরবর্ত্তী নবান্বেয়নিকগণ এখানে বাচস্পতি মিশ্রের ব্যাখ্যা গ্রহণ করেন নাই। পরমপ্রাচীন ভাষ্যকার বাংলায়ন এবং বার্তিককার উদ্যোতকরও ঐরূপ ব্যাখ্যা করেন নাই। তাঁহাদিগের ব্যাখ্যার দ্বারাও মহর্ষি যে, জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর এই জগতের কারণ, এই মতকেই এই সূত্রে পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ করিয়াছেন, ইহাই সরলভাবে বুঝা যায়। বস্তুতঃ জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, ঈশ্বর নিজের ইচ্ছাবশতঃই জগতের সৃষ্টি, স্থিতি, প্রলয় করেন, তিনি স্বেচ্ছাচারী, তাঁহার ইচ্ছায় কোনরূপ অমুযোগই হইতে পারে না, ইহাও অতি প্রাচীন মত। নকুলীশ পাশুপত-সম্প্রদায় এই মতের সমর্থন করিয়া গ্রহণ করিয়া ছিলেন।^১ শৈবাচার্য্য মহামনীষী ভাস্করজ্যেষ্ঠের “গণকারিকা” গ্রন্থের রত্নটীকায় এই মতের ব্যাখ্যা আছে। তদমুসারে মাধবাচার্য্য “সর্বদর্শনসংগ্রহে”র নকুলীশ “পাশুপত-দর্শন”—প্রবন্ধে ঐমতেরই ব্যাখ্যা করিয়া, পরে “শৈবদর্শন” প্রবন্ধে ঐ মতের দোষ প্রদর্শন করিয়াছেন। জীবের কর্মাদি-নিরপেক্ষ ঈশ্বরই কারণ, এই মত প্রাচীন কালে এক প্রকার “ঈশ্বরবাদের” নামেও কথিত হইত। প্রাচীন পালি বৌদ্ধ গ্রন্থেও পূর্বোক্তরূপ “ঈশ্বরবাদের” উল্লেখ দেখা যায়^২। বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ও উক্ত মতকে অগ্নি সম্প্রদায়ের মত বলিয়াই উল্লেখ করিয়াছেন। “বুদ্ধচরিত” গ্রন্থে অশ্বঘোষও উক্ত মতকে অগ্নি সম্প্রদায়ের মত বলিয়াই স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন^৩। মহর্ষি গোতম এখানে “ঈশ্বরঃ কারণং পুরুষকর্ম্মাফল্যদর্শনাৎ”—এই সূত্রের দ্বারা

১। “কর্ম্মাদিনিরপেক্ষত্বং স্বেচ্ছাচারী যতো হয়ং।

অতঃ কারণতঃ শাস্ত্রে সর্বকারণকারণং” ॥

(“সর্বদর্শনসংগ্রহে” নকুলীশ পাশুপতদর্শন দ্রষ্টব্য)।

২। “ইস্সরো সর্বলোকস্স সচে কম্পতি জীবিতং।

ইম্মিহ্যসনভাবণ কম্মং কল্যাণপাপকং।

নিম্মেসকারী পুরিসো ইস্সরো তেন লিম্পতি” ॥

—মহাবোধিজাতক, (জাতক, ৫ম খণ্ড—২০৮ পৃষ্ঠা)।

৩। “সদ্বৎ বদন্তীশ্বরতত্ত্বান্যে তত্র প্রবন্তে পুরুষস্য কোহর্থঃ।

য এব হেতুজগতঃ প্রবন্তৌ হেতুনিবন্তৌ নিম্নতঃ স এব” ॥

—বুদ্ধচরিত, ৯ম সর্গ—৫৩শ শ্লোক

পূর্বোক্তরূপ “ঈশ্বরবাদ”কেই পূর্বপক্ষরূপে সমর্থন করিয়া, ঐ মতের খণ্ডনের দ্বারা জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত কারণ, এই নিজ সিদ্ধান্তের প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন, ইহাই আমাদের দৃঢ় বিশ্বাস। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের মস্তব্য পূর্বেই লিখিত হইয়াছে ॥ ১২ ॥

সূত্র । ন পুরুষকর্ম্মাভাব ফলানিষ্পাত্তঃ ॥ ২০ ॥ ৩৬২ ॥

অনুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ জীবের কর্ম্মনিরপেক্ষ একমাত্র ঈশ্বরই জগতের কারণ নহেন, যেহেতু জীবের কর্ম্মের অভাবে অর্থাৎ জীব কোন কর্ম্ম না করিলে ফলের উৎপত্তি হয় না।

ভাষ্য। ঈশ্বরসাধীনা চেৎ ফলানিষ্পাত্তঃ সাদ্যপি, তর্হি পুরুষস্য সমাহামন্তরেণ ফলং নিষ্পদ্যেতোতি।

অনুবাদ। যদি ফলের উৎপত্তি ঈশ্বরের অধীন হয়, তাহা হইলে জীবের কর্ম্মব্যতীতও ফল উৎপন্ন হইতে পারে।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, জীবের কর্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ নহেন। কারণ, জীব কর্ম্ম না করিলে, তাহার কোন ফলনিষ্পত্তি হয় না। যদি একমাত্র ঈশ্বরই জীবের সর্ব্বফলের বিধাতা হন, তাহা হইলে, জীব কিছু না করিলেও তাহার সর্ব্বফলপ্রাপ্তি হইতে পারে। সুতরাং জীবের কর্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, ইহাই স্বীকার্য। জীবের শুভাশুভ কর্ম্মানুসারেই ঈশ্বর তাহার শুভাশুভ ফল বিধান করেন এবং তজ্জগৎ জগতের সৃষ্টি করেন। “শ্রায়বাস্তিকে” উদ্যোতকরও এই সূত্রের তাৎপর্য বর্ণন করিয়াছেন যে, একমাত্র ঈশ্বরই কারণ হইলে, জীবের কর্ম্ম ব্যতিরেকেও সুখ ও দুঃখের উপভোগ হইতে পারে। তাহা হইলে কর্ম্মলোপ ও মোক্ষের অভাবও হইয়া পড়ে, এবং ঈশ্বরের একরূপতাবশতঃ কার্য্যও একরূপই হয়—জগতের বৈচিত্র্য হইতে পারে না। পরবর্ত্তী সূত্রের “বাস্তিকে”ও উদ্যোতকর বলিয়াছেন যে, যিনি কর্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরকে কারণ বলিয়া স্বীকার করেন, তাঁহার মতে মোক্ষের অভাব প্রভৃতি দোষ হয়। কিন্তু ঈশ্বর কর্ম্মসাপেক্ষ হইলে এ সমস্ত দোষ হয় না। কারণ, জীবের দুঃখজনক কর্ম্ম বা অদৃষ্টবশতঃই ঈশ্বর জীবের দুঃখ সম্পাদন করেন, ইহা সিদ্ধান্ত হইলে, মুক্ত আত্মার সমস্ত অদৃষ্টের ধ্বংস হওয়ায়

আর তাহার কোন দিনই দুঃখের উপস্থিতি হইতে পারে না। সুতরাং মোক্ষ উপপন্ন হইতে পারে। উদ্যোতকরের এই সমস্ত কথার দ্বারা তাঁহার মতেও মহর্ষি যে পূর্বসূত্রে কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, এই মতকেই পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ করিয়া, এই সূত্রের দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন, ইহা বুঝিতে পারা যায়। যথাক্রমে ভাস্কর দ্বারা ভাস্কর্যকারেরও ঐরূপ তাৎপর্য স্পষ্ট বুঝা যায়।

সর্বতন্ত্রতন্ত্র শ্রীমদ্ব্যাচম্পতি মিশ্র তাৎপর্যটীকায় পূর্বোক্তরূপে পূর্বসূত্রের ব্যাখ্যা করিয়া এই সূত্রের অবতারণা করিতে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত “ব্রহ্মপরিণামবাদ” ও “ব্রহ্মবিবর্তবাদে”র নিরাস করিয়াছেন। অবশ্য তাঁহার পূর্বপক্ষ-ব্যাখ্যানুসারে এই সূত্রের দ্বারা মহর্ষির পূর্বোক্ত মতদ্বয় বা ব্রহ্মের জগদুপাদানত্বের খণ্ডনই কর্তব্য। কিন্তু মহর্ষির এই সূত্রে পূর্বোক্ত মতদ্বয় নিরাসের কোন যুক্তি পাওয়া যায় না। তাৎপর্যটীকাকারও এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত মতদ্বয় নিরাসের কোন যুক্তির ব্যাখ্যা করেন নাই। তিনি “ইদমব্রাহ্মকূতং” এই কথা বলিয়া, এই সূত্রের “আকূত” অর্থাৎ গূঢ় আশয় বর্ণন করিতে নিজেই সংক্ষেপে পূর্বোক্ত “ব্রহ্মপরিণামবাদ” ও “ব্রহ্মবিবর্তবাদে”র অযৌক্তিকতা বর্ণন করিয়া বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জগতের উপাদান-কারণ হইতেই পারেন না। সুতরাং ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত-কারণ, ইহাই মহর্ষি গোতমের সিদ্ধান্ত। কিন্তু যদি কেহ জীবের কর্মনিরপেক্ষ কেবল ঈশ্বরকেই জগতের নিমিত্ত-কারণ বলেন, এই জ্ঞান মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা উহা খণ্ডন করিয়াছেন। মহর্ষি যে, এই সূত্রের দ্বারা জীবের কর্মনিরপেক্ষ কেবল ঈশ্বরের নিমিত্ত-কারণত্ব মতের খণ্ডন করিয়াছেন, ইহাও কিন্তু তাৎপর্যটীকাকার শেষে এখানে বলিয়াছেন। এবং পরবর্তী সূত্রের অবতারণা করিতে তিনি বলিয়াছেন যে, মহর্ষি “ব্রহ্মপরিণামবাদ” ও “ব্রহ্মবিবর্তবাদ” এবং কর্মনিরপেক্ষ কেবল ঈশ্বরের নিমিত্ততাবাদের খণ্ডন করিয়া (পরবর্তী সূত্রের দ্বারা) নিজের অভিমত সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিয়াছেন। কিন্তু মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা কিরূপে “ব্রহ্মপরিণামবাদ” ও “ব্রহ্মবিবর্তবাদে”র খণ্ডন করিয়াছেন, এই সূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা কিরূপে ঐ মতদ্বয়ের নিরাস হয়, ইহা তাৎপর্যটীকাকার কিছুই বলেন নাই। “শ্রায়-সূত্রবিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্য প্রথমে তাৎপর্যটীকাকারের ব্যাখ্যানুসারেই পূর্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিয়া, এই সূত্রের দ্বারা ঐ পূর্বপক্ষের অর্থাৎ ব্রহ্মই জগতের উপাদান-কারণ, এই মতের খণ্ডনেই মহর্ষি গোতমের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, এই সূত্রে “পুরুষকর্ম”

বলিতে দৃষ্ট কারণমাত্রই মহৰ্ষির বিবক্ষিত। পুৰুষের কৰ্ম্ম এবং দণ্ড, চক্ৰ প্রভৃতি ও যুক্তিকাদিনিৰ্ম্মিত কপাল ও কপালিকা প্রভৃতি দৃষ্ট কারণের অভাবে ফল-নিষ্পত্তি হয় না, অৰ্থাৎ ঘটাদি কাৰ্য্যের উৎপত্তি হয় না, স্তৱরাং ঘটাদি কাৰ্য্যে ঐ সমস্ত দৃষ্ট কারণও আবশ্যক, ইহাই এই সূত্ৰের তাৎপৰ্য্যার্থ। তাহা হইলে ঘটাদি কাৰ্য্যে যুক্তিকাদিনিৰ্ম্মিত কপাল কপালিকা প্রভৃতি দ্ৰব্যেরই উপাদান-কারণত্ব সিদ্ধ হওয়ায় এবং ঐ দৃষ্টান্তে দ্বাণুকের উৎপত্তিতে ঐ দ্বাণুকের অবয়ব পরমাণুরই উপাদান-কারণত্ব সিদ্ধ হওয়ায়, ঈশ্বরের উপাদান-কারণত্ব সিদ্ধ হয় না। অৰ্থাৎ ঈশ্বর বা ব্ৰহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, এ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই, ইহাই মহৰ্ষি এই সূত্ৰের দ্বারা সূচনা করিয়াছেন বুঝিতে হইবে। গোস্বামী ভট্টাচাৰ্য্য বাচস্পতি মিশ্ৰের মতামুসাৰে প্রথমে এই সূত্ৰের দ্বারা পূৰ্ব্বোক্তরূপ তাৎপৰ্য্য কল্পনা করিলেও, শেষে তিনিও উহা প্রকৃত তাৎপৰ্য্য বলিয়া বিশ্বাস করেন নাই। যুক্তিকার বিশ্বনাথ প্রভৃতিও এই সূত্ৰের দ্বারা পূৰ্ব্বোক্তরূপ তাৎপৰ্য্যের ব্যাখ্যা করেন নাই। এই সূত্ৰের দ্বারা সরলভাবে পূৰ্ব্বোক্তরূপ তাৎপৰ্য্য বুঝাও যায় না। জীব কৰ্ম্ম না করিলে ঈশ্বর তাহাকে স্বেচ্ছাবশতঃ ফল প্রদান করেন না। ঈশ্বর কেবল স্বেচ্ছাবশতঃই কাহাকে সুখ এবং কাহাকে দুঃখ প্রদান করিলে, তাহার পক্ষপাত ও নিৰ্দয়তা দোষের আপত্তি হয়। স্তৱরাং ঈশ্বর জীবের কৰ্ম্মামুসাৰেই জীবকে সুখ ও দুঃখ প্রদান করেন, জীবের কৰ্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, ইহাই বৈদিক সিদ্ধান্ত। মহৰ্ষি এই সূত্ৰের দ্বারা এই বৈদিক সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়া জীবের কৰ্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের কারণ, এই অবৈদিক মতের খণ্ডন করিয়াছেন, ইহাই এই সূত্ৰের দ্বারা সরলভাবে স্পষ্ট বুঝা যায়। পরবৰ্ত্তী সূত্রে ইহা সুব্যক্ত হইবে ॥ ২০ ॥

সূত্র । তৎকারিতত্ত্বাদাহতঃ ॥ ২১ ॥ ৩৬০ ॥

অনুবাদ। “তৎকারিতত্ত্ব”বশ অৰ্থাৎ জীবের কৰ্ম্মের ফল ঈশ্বরকারিত বা ঈশ্বরজনিত, ঈশ্বরই জীবের কৰ্ম্মফলের বিধাতা, এজন্য “অহেতু” অৰ্থাৎ পূৰ্ব্ব-সূত্রোক্ত “জীবের কৰ্ম্মের অভাবে ফলের উৎপত্তি হয় না” এই হেতু জীবের কৰ্ম্মই তাহার সমস্ত ফলের কারণ; ঈশ্বর কারণ নহেন, এই বিষয়ে হেতু (সাধক) হয় না।

ভাষ্য। পদ্রুশকারমীষরোহনদগ্হহ্নাতি, ফলায় পদ্রুশস্য যতমানসোষরঃ ফলং সম্পাদয়তীতি। যদা ন সম্পাদয়তি, তদা পদ্রুশকর্মাফলং ভবতীতি। তস্মাদীষরকারিত্বাদহেতুঃ “পদ্রুশকর্মাভাবে ফলানিপত্তে”রীতি।

অনুবাদ। ঈশ্বর পুরুষকারকে অর্থাৎ জীবের কর্মকে অনুগ্রহ করেন; (অর্থাৎ) ঈশ্বর ফলের নিমিত্ত প্রযত্নকারী জীবের ফল সম্পাদন করেন। যে সময়ে সম্পাদন করেন না, সেই সময়ে জীবের কর্ম নিফল হয়। অতএব “ঈশ্বর-কারিত্ব” বশতঃ “জীবের কর্মের অভাবে ফলের উৎপত্তি হয় না”, ইহা অছেতু, [অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত ঐ হেতুর দ্বারা জীবের কর্মই তাহার সমস্ত ফলের কারণ, ঈশ্বর নহেন, ইহা সিদ্ধ হয় না, ঐ হেতু কেবল জীবের কর্মেরই ফলজনকত্বের সাধক হয় না]।

টিল্লনী। “জীবের কর্মের অভাবে ফলনিপত্তি হয় না”, এই হেতুর দ্বারা মহর্ষি পূর্বসূত্রে জীবের কর্মের কারণত্ব সিদ্ধ করিয়া, কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের কারণ নহেন, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। এখন পূর্বপক্ষবাদী মহর্ষির পূর্বসূত্রোক্ত হেতুর উল্লেখ করিয়া বলিতে পারেন যে, তাহা হইলে কেবল জীবের কর্মকেই জগতের কারণ বলা যাইতে পারে, অর্থাৎ জীবের কর্মানুসারেই তাহার স্থ-দুঃখাদি ফলভোগ এবং তজ্জগৎ জগতের সৃষ্টি হয়। ইহাতে ঈশ্বরের কারণত্ব স্বীকার অনাবশ্যক। মীমাংসক-সম্প্রদায়বিশেষও ইহাই সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন। ফল কথা, পূর্বসূত্রে যে হেতুর দ্বারা জীবের কর্মের কারণত্ব সিদ্ধ করা হইয়াছে, ঐ হেতুর দ্বারা কেবল জীবের কর্মই কারণ, ইহাই সিদ্ধ হইবে। সুতরাং মহর্ষি গোতমের সিদ্ধান্ত যে, কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্ব, তাহা সিদ্ধ হয় না। এতদন্তরে মহর্ষি শেষে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, পূর্বসূত্রে যে হেতু বলিয়াছি, উহা জীবের কর্মই কারণ, ঈশ্বর কারণ নহেন, এই বিষয়ে হেতু হয় না। অর্থাৎ ঐ হেতুর দ্বারা জীবের কর্মও কারণ, ইহাই সিদ্ধ হয়; কেবল জীবের কর্মই কারণ, ঈশ্বর কারণ নহেন, ইহা সিদ্ধ হয় না। কারণ, জীবের কর্মের ফল ঈশ্বর-কারিত। ভাষ্যকার এই সূত্রস্থ “তৎ” শব্দের দ্বারা প্রথম সূত্রোক্ত ঈশ্বরকেই গ্রহণ করিয়া, এই সূত্রের “তৎকারিত্বাৎ” এই হেতুবাচ্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“ঈশ্বরকারিত্বাৎ”। এবং ঐ “ঈশ্বরকারিত্বাৎ” বুঝাইবার জন্যই ভাষ্যকার প্রথমে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জীবের কর্মকে অনুগ্রহ করেন,

অর্থাৎ কোন ফলের উক্ত কর্মকারী জীবের ঐ ফল সম্পাদন করেন। ঈশ্বর যে সময়ে ফল সম্পাদন করেন না, সে সময়ে ঐ কর্ম নিষ্ফল হয়। অর্থাৎ জীবের বিরূপ কর্ম আছে এবং কোন্ সময়ে ঐ কর্মের বিরূপ ফলভোগ হইবে, ইহা ঈশ্বরই জানেন, তদনুসারে ঈশ্বরই জীবের কর্মফল সম্পাদন করেন, তিনি জীবের কর্মফল সম্পাদন না করিলে, জীবের কর্ম নিষ্ফল হয়। সুতরাং অনেক সময়ে জীবের কর্মের বৈফল্য দেখা যায়। ভাষ্যকারের এই ব্যাখ্যার দ্বারা তাঁহার মতে মহর্ষি “তৎকারিতত্ত্বাৎ” এই হেতুবাক্যের দ্বারা এখানে জীবের কর্মের ফলকেই ঈশ্বরকারিত বলিয়াছেন, ইহাই বুঝা যায়। সুতরাং জীবের কর্মফলের প্রতি কেবল কর্মই কারণ নহে, কর্মফলবিধাতা ঈশ্বরও কারণ, ইহাই ঐ বাক্যের দ্বারা প্রকটিত হয়। তাহা হইলে পূর্বসূত্রে যে হেতু বলা হইয়াছে, তাহা কেবল জীবের কর্মের কারণত্ব-সাধক হেতু হয় না, ইহাও মহর্ষির “তৎকারিতত্ত্বাৎ” এই হেতুবাক্যের দ্বারা প্রতিপন্ন হইতে পারে। অবশ্য মহর্ষি যে, পূর্বসূত্রোক্ত হেতুকেই এই সূত্রে “অহেতু” বলিয়াছেন, ইহা ভাষ্যকার স্পষ্ট করিয়া বলিলেও, উহা কোন্ সাধ্যের সাধক হেতু হয় না, তাহা বলেন নাই। কিন্তু ভাষ্যকার যেভাবে জীবের কর্মফলের ঈশ্বরকারিতত্ত্ব বুঝাইয়া, কর্মফললাভে কর্মের জ্ঞান ঈশ্বরকেও কারণ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহা চিন্তা করিলে, ঈশ্বরনিরপেক্ষ কেবল কর্মই ঐ কর্মফলের কারণ নহে, পূর্বসূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা উহা সিদ্ধ হয় না, ইহা এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য বুঝা যাইতে পারে। জৈমিনির মতে ঈশ্বরনিরপেক্ষ কর্মই কর্মফলের কারণ, ইহা বেদান্তদর্শনে ভগবান্ বাদরায়ণও উল্লেখ করিয়াছেন। মহর্ষি গোতম শেষে এই সূত্রের দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিয়াও, তাঁহার নিজ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। কারণ, মহর্ষির নিজের সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে, ঐ মতের খণ্ডন করা এখানে অত্যাৱশ্যক।

পরন্তু, পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, “জীবের কর্মব্যতীত ফলের উৎপত্তি হয় না” এই (পূর্বসূত্রোক্ত) হেতুর দ্বারা যদি জীবের কর্মের ফলজনকত্ব সিদ্ধ হয়, তাহা হইলে, জীবের কর্ম সর্বত্রই সফল হইবে। কারণ, যাহা ফলের কারণ বলিয়া সিদ্ধ, তাহা থাকিলে ফল অবশ্যই হইবে, নচেৎ তাহাকে ফলের কারণই বলা যায় না। কিন্তু জীব কর্ম করিলেও যখন অনেক সময়ে ঐ

কৰ্ম নিষ্ফল হয়, তখন জীবের কৰ্মকে ফলের কারণ বলা যায় না। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা ইহারও উত্তর বলিয়াছেন যে, “জীবের কৰ্মব্যতীত ফলের উৎপত্তি হয় না”, এই হেতু জীবের কৰ্মের সৰ্বত্র ফলজনকত্বের সাধক হেতু হয় না। কারণ, জীবের কৰ্মের ফল ঐশ্বর্যকারিত। অর্থাৎ ঐশ্বর্যই জীবের কৰ্মফলের বিধাতা। তিনি জীবের কৰ্মের ফল সম্পাদন না করিলে, ঐ কৰ্ম নিষ্ফল হয়। জীব কৰ্ম না করিলে, ঐশ্বর্য তাহার স্মৃৎসুখাদি ফল বিধান করেন না, এজন্ত জীবের ফললাভে তাহার কৰ্মও কারণ, ইহাই পূর্বস্বত্রোক্ত হেতুর দ্বারা সিদ্ধ হইয়াছে। কিন্তু জীব কোন ফললাভের জন্ত যে কৰ্ম করে, কেবল সেই কৰ্মই তাহার সেই ফললাভের কারণ নহে। জীবের পূর্ব পূর্ব কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষ এবং সেই ফললাভের প্রতিবন্ধক দুঃদৃষ্টবিশেষের অভাব এবং সেই কৰ্মের ফলভোগের কাল, এই সমস্তও সেই ফললাভে কারণ। জীবের সেই সমস্ত অদৃষ্ট এবং ফললাভের প্রতিবন্ধক দুঃদৃষ্টবিশেষ এবং কোন সময়ে কিরূপে কোন স্থানে ঐ কৰ্মের ফল-ভোগ হইবে, ইত্যাদি সেই সৰ্বজ্ঞ এবং জীবের সৰ্বকৰ্মাধ্যক্ষ একমাত্র ঐশ্বর্যই জানেন, সুতরাং তদনুসারে তিনিই জীবের সৰ্বকৰ্মের ফলবিধান করেন। ফললাভের পূর্বোক্ত সমস্ত কারণ না থাকিলে, ঐশ্বর্য জীবের কৰ্মের ফলবিধান করেন না। সুতরাং অনেক সময়ে জীবের কৰ্মের বৈফল্যের উপপত্তি হয়। ফলকথা, জীবের ফললাভে তাহার কৰ্ম কারণ হইলেও, ঐ কৰ্ম সৰ্বত্র ফলজনক হইবে, এ বিষয়ে পূর্বস্বত্রোক্ত হেতু অহেতু, অর্থাৎ ঐ হেতু জীবের কৰ্মের সৰ্বত্র ফলজনকত্বের সাধক হয় না, ইহাও পক্ষান্তরে এই সূত্রের দ্বারা মহর্ষির বক্তব্য বুঝা যাইতে পারে। ভাষ্যকারের কথার দ্বারাও ঐরূপ তাৎপর্যের ব্যাখ্যা করা যায়।

উদ্যোতকর এই সূত্রের অবতারণা করিতে বলিয়াছেন যে, ঐশ্বর্য জীবের কৰ্মকে অপেক্ষা করিয়া জগতের বৰ্ত্তা হইলে, জীবের সেই কৰ্মে ঐশ্বরের কর্তৃত্ব নাই, ইহা স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, বৰ্ত্তা যাহা সহকারী কারণরূপে অবলম্বন করেন, তাহা ঐ বৰ্ত্তার কৃত পদার্থ নহে, তাহাতে ঐ বৰ্ত্তার কারণত্ব নাই, ইহা দেখা যায়। সুতরাং ঐশ্বর্য জগতের সৃষ্টিকার্যে জীবের কৰ্মকে সহকারী কারণরূপে অবলম্বন করিলে, জীবের ঐ কৰ্মে ঐশ্বরের ঐশ্বর্য থাকে না। তাহা হইলে ঐশ্বরের সৰ্ববর্ত্ত্ব ও সর্বৈশ্বর্য সম্ভব হয় না। সুতরাং ঐশ্বর্য জীবের কৰ্মকে অপেক্ষা

করিয়া কোন কার্য করেন না। তিনি জীবের কর্মনিরপেক্ষ জগৎকর্তা, এই সিদ্ধান্তই স্বীকার্য। এতদ্ব্তরে এই সূত্রের অবতারণা করিয়া উদ্যোতকর মহর্ষির তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, আমরা জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের কারণ, ইহা বলি না। কিন্তু আমরা বলি, ঈশ্বর জীবের কর্মকে অনুগ্রহ করেন। কর্মের অনুগ্রহ কি? এতদ্ব্তরে উদ্যোতকর বলিয়াছেন যে, জীবের যে কর্ম যেরূপ, এবং যে সময়ে উহার ফলভোগ হইবে, সেই সময়ে সেইরূপে ঐ কর্মের বিনিয়োগ করা অর্থাৎ উহার যথাযথ ফলবিধান করাই কর্মের অনুগ্রহ। উদ্যোতকরের কথার দ্বারা তাঁহার মতে এই সূত্রের তাৎপর্যার্থ বুঝা যায় যে, ঈশ্বর জীবের কর্মকে অপেক্ষা করিয়া জগতের কর্তা হইলে, ঐ কর্মে তাঁহার যে কোনরূপ কর্তৃত্ব থাকিবে না—ঐ কর্মে যে, তাঁহার ঈশ্বরত্ব থাকিবে না, এ বিষয়ে কোন প্রশ্ন নাই। ঈশ্বর জীবের যে কর্মকে অপেক্ষা করিয়া জগতের সৃষ্টাদি করিতেছেন, ঐ কর্মও ঈশ্বরকারিত। অর্থাৎ ঈশ্বরই ঐ কর্মের প্রয়োজক কর্তা। ঈশ্বরের ইচ্ছা ব্যতীত জীবের ঐ কর্ম ও কর্মফলপ্রাপ্তি সম্ভবই হয় না। ঈশ্বরই জীবের কর্মফলের বিধাতা। সুতরাং ঈশ্বর জীবের কর্মকে অপেক্ষা করিয়া জগতের কর্তা হইলেও, ঐ কর্মেও তাঁহার ঈশ্বরত্ব আছে। তাঁহার সর্বৈশ্বরত্বের বাধা নাই। তাহা হইলে পূর্বসূত্রে যে হেতু বলা হইয়াছে, উহা জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তের খণ্ডনে হেতু হয় না। পরন্তু, জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই মতের খণ্ডনেই হেতু হয়। অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা জীবের কর্মের সহকারি-কারণত্ব সিদ্ধ হইলে, ঈশ্বর ঐ কর্মের কারণ হইতে পারেন না বলিয়া, উহার দ্বারা জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্ত খণ্ডন করা যায় না। কারণ, জীবের কর্মও ঈশ্বরনিমিত্তক। তাৎপর্যটীকাকারও এইরূপই তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ভাষ্যকারের কথার দ্বারাও এইরূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করা যায়। ফলকথা, আমরা মহর্ষির এই সূত্রের দ্বারা বুঝিতে পারি যে, (১) পূর্বসূত্রোক্ত হেতু কেবল (ঈশ্বরনিরপেক্ষ) জীবের কর্মের ফলজনকত্ব বা জগৎকারণত্বের সাধক হেতু হয় না এবং (২) জীবের কর্মের সর্বত্র ফলজনকত্বের সাধক হেতু হয় না, এবং (৩) জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তের খণ্ডনেও হেতু হয় না। কারণ, জীবের কর্ম ও কর্মফল ঈশ্বরকারিত। অর্থাৎ ঈশ্বরই জীবের কর্মের কারয়িতা এবং ফলবিধাতা। সূত্রে বহু অর্থের সূচনা থাকে,

ইহা সূত্রের লক্ষণেও কথিত আছে, সুতরাং এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ ত্রিবিধ অর্থই সূচিত হইয়াছে, ইহা বলা যাইতে পারে। তাহা হইলে, এই সূত্রের দ্বারা কেবল কর্ম বা কেবল ঈশ্বর এই জগতের নিমিত্তকারণ নহেন, কিন্তু জীবের কর্মমাপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তই সমর্থিত হওয়ায়, জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই পূর্বপক্ষ নিরস্ত হইয়াছে।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এই সূত্রের ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, জীবের ফললাভে তাহার কর্ম বা পুরুষকার কারণ হইলে, উহা সর্বত্র সফল হউক? পূর্বপক্ষবাদীর এই আপত্তির নিরাসের জন্য মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা শেষে বলিয়াছেন যে, জীব পুরুষকার করিলেও অনেক সময় উহার যে ফল হয় না, ঐ ফলাভাব “তৎকারিত” অর্থাৎ জীবের অদৃষ্টবিশেষের অভাবপ্রযুক্ত। জীব পুরুষকার করিলেও, তাহার ফললাভের কারণান্তর অদৃষ্টবিশেষ না থাকায়, অনেক সময়ে ঐ পুরুষকার সফল হয় না। সুতরাং জীবের পুরুষকার “অহেতু” অর্থাৎ ফলের উপধায়ক নহে—সর্বত্র ফলজনক নহে। বৃত্তিকার এই সূত্রে “তৎ” শব্দের দ্বারা পূর্বসূত্রোক্ত “পুরুষকর্মাভাব”কেই গ্রহণ করিয়া, এখানে উহার ব্যাখ্যা করিয়াছেন—পুরুষের (জীবের) কর্মের অর্থাৎ অদৃষ্টবিশেষের অভাব। এবং জীবের ফলাভাবকেই এখানে “তৎকারিত” অর্থাৎ অদৃষ্টবিশেষের অভাবপ্রযুক্ত বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এবং সূত্রোক্ত “অহেতু” শব্দের ব্যাখ্যায় জীবের পুরুষকারকে অহেতু বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সুতরাং “অহেতু” শব্দের দ্বারা ফলের অন্ত্রপধায়ক এইরূপ অর্থের ব্যাখ্যা করিতে হইয়াছে। কিন্তু পূর্বসূত্রে কোন হেতু কথিত হইলে, পরসূত্রে “অহেতু” শব্দের প্রয়োগ করিলে, ঐ “অহেতু” শব্দের দ্বারা পূর্বসূত্রোক্ত হেতুকেই “অহেতু” বলা হইয়াছে ইহাই সরলভাবে বুঝা যায়। মহর্ষির সূত্রে অন্ত্রও অনেক স্থলে পদার্থ পরীক্ষায় পূর্বসূত্রোক্ত হেতুই পরসূত্রে “অহেতু” বলিয়া কথিত হইয়াছে। সুতরাং এই সূত্রে “অহেতু” শব্দের দ্বারা পূর্বসূত্রোক্ত হেতুকেই “অহেতু” বলিয়া ব্যাখ্যা করা গেলে, বৃত্তিকারের জ্ঞায় অন্ত্ররূপ ব্যাখ্যা করা, অর্থাৎ কষ্টকল্পনা করিয়া “অহেতু” শব্দের দ্বারা “পুরুষকার ফলের অন্ত্রপধায়ক”

১। সূত্রস্ত বহুবচনং সূচনাদ্ভবতি। যথাহঃ—

“লঘুনি সূচিতার্থানি স্বকপাক্ষরপদানি চ।

সম্বত্তঃ সারভূতানি সূত্রান্যাহম’নীষ্যমঃ” ॥ ইতি।

—বেদান্তদর্শনের প্রথম সূত্রভাষ্য, ভামতী।

এইরূপ অর্থের ব্যাখ্যা করা সমুচিত মনে হয় না। পরন্তু, বৃত্তিকারের ব্যাখ্যায় এই সূত্রের দ্বারা আপত্তিবিশেষের নিরাস হইলেও, জীবের কৰ্ম ও কৰ্ম-ফল ঈশ্বর-কারিত, ঈশ্বর জীবের কৰ্মফলের বিধাতা, সুতরাং জীবের কৰ্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তের সমর্থন হয় না। সুতরাং এই প্রকরণে সিদ্ধান্তবাদী মহর্ষির বক্তব্যের ন্যূনতা হয়। ভাষ্যকার এই সূত্রে “তৎ” শব্দের দ্বারা প্রথম সূত্রোক্ত ঈশ্বরকেই মহর্ষির বুদ্ধিস্বরূপে গ্রহণ করিয়া, “তৎকারিত-ত্বাৎ”—এই হেতু বাক্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন “ঈশ্বরকারিতত্বাৎ”। সুতরাং তাঁহার ব্যাখ্যায় মহর্ষির বক্তব্যের কোন ন্যূনতা নাই। উদ্যোতকরও শেষে স্পষ্টই বলিয়াছেন যে, মহর্ষি এই সূত্রে “তৎকারিতত্বাৎ” এই বাক্য বলিয়া ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন। মূলকথা, ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণের ব্যাখ্যানুসারে মহর্ষি “ঈশ্বরঃ কারণঃ” ইত্যাদি প্রথম সূত্রের দ্বারা জীবের কৰ্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই পূর্বপক্ষের প্রকাশ করিয়া, শেষে দুইটি সূত্রের দ্বারা ঐ পূর্বপক্ষের খণ্ডনপূর্বক জীবের কৰ্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই নিজ সিদ্ধান্তের সমর্থন করিয়াছেন, ইহা স্মরণ রাখা আবশ্যক।

পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষবাদীর মূল-কথা এই যে, জীব কৰ্ম করিলেও, যখন অনেক সময়ে ঐ কৰ্ম নিষ্ফল হয়, ঈশ্বরের ইচ্ছানুসারেই জীবের কৰ্মের সাফল্য ও বৈফল্য হয়, তখন জীবের স্ব-তঃখাদি ফললাভে ঈশ্বর বা তাঁহার ইচ্ছাকেই কারণ বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। জীবের কৰ্মকে কারণ বলা যায় না। সুতরাং জীবের কৰ্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তই স্বীকার্য। এতদ্বত্তরে এখানে সিদ্ধান্তবাদী মহর্ষির মূল বক্তব্য বুঝিতে হইবে যে, জীবের স্ব-তঃখাদি ফললাভে তাহার কৰ্ম কারণ না হইলে, অর্থাৎ জীবের কৰ্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই কারণ হইলে, জীব স্ব-তঃখাদিজনক কোন কৰ্ম না করিলেও, তাহার স্ব-তঃখাদি ফললাভ হইতে পারে। পরন্তু, জীবের স্ব-তঃখাদি ফলের বৈষম্য ও সৃষ্টির বৈচিত্র্য কোনরূপেই উপপন্ন হইতে পারে না। কারণ, সর্বভূতে সমান পরমাকারণিক পরমেশ্বর কেবল নিজের ইচ্ছাবশতঃ কাহাকে স্থাণী ও কাহাকে দ্ৰুণী এবং কাহাকে দেবতা, কাহাকে মনুষ্য ও কাহাকে পশু করিয়া সৃষ্টি করিতে পারেন না। তাঁহার রাগ ও দ্বেষমূলক ঐরূপ বিষম সৃষ্টি বলা যায় না। তিনি

নিজেই বলিয়াছেন,—“সমোহং সৰ্বভূতেষু ন মে দ্বেষ্টোহস্তি ন প্রিয়ঃ।” (গীতা। ৯। ২২)। সুতরাং তিনি জীবের বিচিত্র কৰ্ম্মানুসারেই বিচিত্র সৃষ্টি করিয়াছেন, এই সিদ্ধান্তই স্বীকার্য। জীবের নিজ কৰ্ম্মানুসারেই শুভাশুভ ফল ও বিচিত্র শরীরাদি লাভ হইতেছে। অতিও ইহা স্পষ্টই বলিয়াছেন—“যথাকারী যথাচারী তথা ভবতি, সাধুকারী সাধুভবতি, পাপকারী পাপো ভবতি, পুণ্যঃ পুণ্যেন কৰ্ম্মণা ভবতি, পাপঃ পাপেন।” “যং কৰ্ম্ম কুরুতে তদভিসম্পদ্যতে”। (বৃহদারণ্যক ৪। ৪। ৫) বেদান্তদর্শনে মহর্ষি বাদরায়ণও পূর্বোক্ত অতিসিদ্ধ সিদ্ধান্তেরই সমর্থন করিতে বলিয়াছেন, “বৈষম্য নৈষ্ব'ণ্যে ন সাপেক্ষত্বাত্থা হি দর্শয়তি”। (২য় অ°, ১ম পা°, ৩৪শ সূত্র)। অর্থাৎ ঈশ্বর জীবের কৰ্ম্মকে অপেক্ষা করিয়া তদনুসারে দেবতা, মনুষ্য, পশু প্রভৃতি বিচিত্র জীবদেহের সৃষ্টি ও সংহার করায়, তাঁহার বৈষম্য (পক্ষপাত) এবং নৈষ্ব'ণ্য (নির্দ্বন্দ্বতা) দোষের আশঙ্কা নাই। শারীরিক ভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ইহা দৃষ্টান্ত দ্বারা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, মেঘ যেমন ত্রীহি যব, প্রভৃতি শস্তের সৃষ্টিতে সাধারণ কারণ, কিন্তু ঐ ত্রীহি, যব প্রভৃতি শস্তের বৈষম্যে সেই বীজগত অসাধারণ শক্তিবিশেষই কারণ, এইরূপ ঈশ্বরও দেবতা, মনুষ্য ও পশাদির সৃষ্টিতে সাধারণ কারণ, কিন্তু ঐ দেবতা, মনুষ্য ও পশাদির বৈষম্যে সেই সেই জীবগত অসাধারণ কৰ্ম্ম বা অদৃষ্টবিশেষই কারণ। তাহা হইলে ঈশ্বর—দেবতা, মনুষ্য ও পশাদির সৃষ্টিকার্য্যে সেই সেই জীবের পূর্বকৃত কৰ্ম্মসাপেক্ষ হওয়ায়, তাঁহার বৈষম্য অর্থাৎ পক্ষপাতিতা দোষ হয় না এবং জীবের কৰ্ম্মানুসারেই এক সময়ে জগতের সংহার করায়, তাঁহার নির্দ্বন্দ্বতা দোষও হয় না। কিন্তু ঈশ্বর যদি জীবের কৰ্ম্মকে অপেক্ষা না করিয়া, কেবল স্বেচ্ছাবশতঃই বিষম সৃষ্টি করেন এবং জগতের সংহার করেন, তাহা হইলেই, তাঁহার বৈষম্য ও নৈষ্ব'ণ্য দোষ অনিবার্য্য হয়। ঐরূপ ঈশ্বর সাধারণ লোকের ক্রায় রাগ ও দ্বেষের অধীন হওয়ায়, তাঁহাকে জগতের কারণও বলা যায় না। তাই বাদরায়ণ ইহার সমাধান করিতে বলিয়াছেন,—“সাপেক্ষত্বাৎ”। ভাষ্যকার শঙ্কর উহার ব্যাখ্যায় বলিয়াছেন, “সাপেক্ষো হীশ্বরো বিষমাং সৃষ্টিং নির্নির্মীতে। কিমপেক্ষত ইতি চেৎ? ধৰ্ম্মাধৰ্ম্ম্যাপেক্ষত ইতি বদামঃ”। ঈশ্বর যে জীবের ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মরূপ কৰ্ম্মকে অপেক্ষা করিয়াই বিচিত্র বিষম সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহা কিরূপে

বুঝিব? তাই বাদরায়ণ সূত্রশেষে বলিয়াছেন, “তথাহি দর্শয়তি”। অর্থাৎ
 ঐশ্বর্য ও ঐতিমূলক সমস্ত শাস্ত্রই ঐ সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন। ভাষ্যকার
 শঙ্কর উহা প্রদর্শন করিতে এখানে “এষ ছেদৈবং সাধুর্কর্ম কারয়তি”
 ইত্যাদি “কৌষীতকী” ঐশ্বর্য এবং পুণ্যো বৈ পুণ্যেন কর্মণা ভবতি” ইত্যাদি
 “বৃহদারণ্যক” ঐশ্বর্য এবং “যে যথা মাং প্রপদ্যন্তে তাংস্ত্বথৈব ভজাম্যহং”
 ইত্যাদি ভগবদ্গীতার (৪।১১) বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। মূলকথা, জীবের
 কর্মমাপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্তকারণ, ইহাই ঐশ্বর্য ও যুক্তিসিদ্ধ
 সিদ্ধান্ত। ঈশ্বর জীবের কর্মানুসারেই বিষম সৃষ্টি এবং জীবের সুখ দুঃখাদি
 ফল বিধান করায়, তাঁহার পক্ষপাতিতা দোষের কোন আশঙ্কা হইতে
 পারে না। কারণ, তিনি নিজে কেবল স্বেচ্ছাবশতঃ অথবা রাগ ও
 দ্বেষবশতঃ কাহাকে সুখী এবং কাহাকে দুঃখী করিয়া সৃষ্টি করেন না।
 জীবের পূর্ব পূর্ব কর্মানুসারেই সেই সেই কর্মের শুভাশুভ ফল প্রদানের জগ্গাই
 তিনি ঐরূপ বিষমসৃষ্টি করেন। সুতরাং ইহাতে তাঁহাকে রাগ ও দ্বেষের
 বশবর্তী বলা যায় না। সর্বতত্ত্বস্বতন্ত্র শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র শারীরক-ভাস্কর
 “ভামতী” টীকায় দৃষ্টান্ত দ্বারা ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, সভাতে
 নিযুক্ত কোন সভ্য যুক্তবাদীকে যুক্তবাদী বলিলে এবং অযুক্তবাদীকে অযুক্তবাদী
 বলিলে, অথবা সভাপতি যুক্তবাদীকে অমুগ্রহ করিলে এবং অযুক্তবাদীকে
 নিগ্রহ করিলে, তাঁহাকে রাগ ও দ্বেষের বশবর্তী বলা যায় না। পরন্তু,
 তাঁহাকে মধ্যস্থই বলা যায়। এইরূপ ঈশ্বরও পুণ্যকর্ম জীবকে অমুগ্রহ করিয়া
 এবং পাপকর্ম জীবকে নিগ্রহ করিয়া মধ্যস্থই আছেন। তিনি যদি পুণ্যকর্ম
 জীবকে নিগ্রহ করিতেন এবং পাপকর্ম জীবকে অমুগ্রহ করিতেন, তাহা
 হইলে অবশ্য তাঁহার মাধ্যম থাকিত না; তাঁহাকে পক্ষপাতী বলা যাইত।
 কিন্তু তিনি জীবের শুভাশুভ কর্মানুসারেই সুখ-দুঃখাদি ফল বিধান করায়,
 তাঁহার পক্ষপাত দোষের কোন সম্ভাবনাই নাই। এবং জগতের সংহার
 করায়, তাঁহার নির্দয়তা দোষের আশঙ্কাও নাই। কারণ, সমগ্র জীবের
 অদৃষ্টের বৃত্তি নিরোধের কাল উপস্থিত হইলে, তখন প্রলয় অবশ্যস্বাবী। সেই
 সময়কে লক্ষ্য করিলে, ঈশ্বর অযুক্তকারী হইয়া পড়েন। সুতরাং জীবের সুসুপ্তির
 জ্ঞান সমগ্র জীবের অদৃষ্টানুসারেই সমগ্র জীবের ভোগ নিবৃত্তি বা বিশ্রামের জন্য যে
 কাল নির্ধারিত আছে, সেই কাল উপস্থিত হইলে, তিনি জীবের অদৃষ্টানুসারেই

অবশ্যই জগতের সংহার করিবেন। তাহাতে তাঁহার নির্দয়তা দোষের কোন কারণ নাই। ঈশ্বর সর্বকারণ্যেই জীবের কৰ্ম্মকে অপেক্ষা করিলে, তাঁহার ঈশ্বরত্বেরও ব্যাঘাত হয় না। কারণ, যিনি প্রভু, তিনি সেবকগণের নানাবিধ সেবাদি কৰ্ম্মা-নুসারে নানাবিধ ফল প্রদান করিলে, তাঁহার প্রভুত্বের ব্যাঘাত হয় না। সর্বোত্তম সেবককে তিনি যে ফল প্রদান করেন, ঐ ফল তিনি মধ্যম সেবক বা অধম সেবককে প্রদান না করিলেও, তাঁহার ফল প্রদানের সামর্থ্যের বাধা হয় না। এইরূপ ঈশ্বর অপক্ষপাতে সর্বজীবের কৰ্ম্মফলভোগ সম্পাদনের জন্যই জীবের কৰ্ম্মানুসারেই বিষমসৃষ্টি করিয়া সুখ-দুঃখাদি ফলবিধান করেন। স্তত্রাং ইহাতে তাঁহার সর্বশক্তিমত্তা ও ঈশ্বরত্বের কোন বাধা হয় না।

“ভামতী”কার বাচস্পতি মিশ্র শেষে “এষ হ্যেবৈনং সাধুকৰ্ম্ম কারয়তি” ইত্যাদি শ্রুতির উল্লেখ করিয়া পূৰ্ব্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন যে, ঈশ্বর যাহাকে এই লোক হইতে উদ্ধারলোকে লইতে ইচ্ছা করেন, তাহাকে তিনিই সাধুকৰ্ম্ম করাইয়া থাকেন এবং যাহাকে অধোলোকে লইতে ইচ্ছা করেন, তাহাকে তিনিই অসাধুকৰ্ম্ম করাইয়া থাকেন, ইহা শ্রুতিতে স্পষ্ট বর্ণিত আছে। স্তত্রাং শ্রুতির দ্বারাই তাঁহার দ্বেষ ও পক্ষপাত প্রতিপন্ন হওয়ায়, পূৰ্ব্ববৎ বৈষম্য দোষের আপত্তিবশতঃ তাঁহাকে জগতের কারণ বলা যায় না। এতদুত্তরে বাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জীবকে কৰ্ম্ম করাইয়া সুখী ও দুঃখী করিয়া সৃষ্টি করেন, ইহা পূৰ্ব্বোক্ত শ্রুতির দ্বারা প্রতিপন্ন হওয়ায়, ঐ শ্রুতির দ্বারাই ঈশ্বর সৃষ্টিকর্ত্তা নহেন, ইহা কিছুতেই প্রতিপন্ন হইতে পারে না। কারণ, যে শ্রুতির দ্বারা জীবের কৰ্ম্মানুসারে ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্ত্তৃত্ব প্রতিপন্ন হইতেছে, উহার দ্বারাই আবার তাঁহার সৃষ্টিকর্ত্তৃত্বের অভাব কিরূপে প্রতিপন্ন হইবে? শ্রুতির দ্বারা ঐরূপ বিরুদ্ধ অর্থ প্রতিপন্ন হইতেই পারে না। যদি বল, ঐ শ্রুতির দ্বারা ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্ত্তৃত্বের প্রতিষেধ করি না, কিন্তু তাঁহার বৈষম্য মাত্র অর্থাৎ পক্ষপাতিত্বই বক্তব্য। এতদুত্তরে বাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন যে, পূৰ্ব্বোক্ত শ্রুতির দ্বারা জীবের কৰ্ম্মানুসারে ঈশ্বরের সৃষ্টি কর্ত্তৃত্ব যখন স্বীকার করিতেই হইবে, তখন যে সমস্ত শ্রুতির দ্বারা ঈশ্বরের রাগ-দ্বেষাদি কিছুই নাই, ইহা প্রতিপন্ন

১। এষ হ্যেবৈনং সাধু কৰ্ম্ম কারয়তি, তং যমেভ্যো লোকেভ্য উমিনীষত এষ উ এবৈনমসাধু কৰ্ম্ম কারয়তি তং যমথো নিনীষত।—কৌষীতকী উপনিষৎ, ওয় অঃ। ৮। শংকরাচার্য্য ও বাচস্পতি মিশ্রের উদ্ধৃত শ্রুতিপাঠে—“এনং” এই পদ নাই।

হইয়াছে, সুতরাং তাহার পক্ষপাত ও নির্দিষ্টতার সম্ভাবনাই নাই, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। সেই সমস্ত বহু শ্রুতির সমন্বয়ের জন্ত পূর্বোক্ত শ্রুতিতে “উন্নিবীষতে” এবং “অধোনিবীষতে”—এই দুই বাক্যের তাৎপর্য বুঝিতে হইবে যে, জীবের তজ্জাতীয় পূর্বকর্মের অভ্যাসবশতঃ জীব তজ্জাতীয় কর্মে প্রবৃত্ত হয়। জীবের সর্বকর্মাধ্যক্ষ ঈশ্বর জীবের সেই পূর্বকর্মামুসারেই তাহাকে উদ্ধালোকে এবং অধোলোকে লইবার জন্ত তাহাকে সাধু ও অসাধু কর্ম করাইয়া থাকেন। তাৎপর্য এই যে, জীব পূর্ব পূর্ব জন্মে পুনঃ পুনঃ যে জাতীয় কর্মকলাপ করিয়াছে, তজ্জাতীয় সেই পূর্বকর্মের অভ্যাসবশতঃ ইহজন্মেও তজ্জাতীয় কর্ম করিতে বাধ্য হয়। জীবের অনন্ত কর্মরাশির মধ্যে যে কর্মের ফলেই যে জীব আবার স্বর্গজনক কোন কর্ম করিয়া স্বর্গলাভ করিবে এবং নরকজনক কোন কর্ম করিয়া নরক লাভ করিবে, সর্বজ্ঞ পরমেশ্বর সেই জীবকে তাহার সেই পূর্বকর্মামুসারেই সাধু ও অসাধু কর্ম করাইয়া তাহার সেই কর্মলভ্য স্বর্গ ও নরকরূপ ফলের বিধান করেন, ইহাতে তাহার রাগ ও দ্বেষ প্রতিলম্ব হয় না। কারণ, তিনি জীবের অনাদিকালের সর্বকর্মসাপেক্ষ। তিনি সেই কর্মামুসারেই জীবকে নানাবিধ কর্ম করাইতেছেন, জগতের সৃষ্টি স্থিতি ও প্রলয় করিতেছেন। তাই পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্রে ভগবান বাদরায়ণও পূর্বোক্ত রূপ সমস্ত আপত্তি নিরাসের জন্ত একই হেতু বলিয়া গিয়াছেন—“সাপেক্ষত্বাৎ”। জীব যে পূর্বাভ্যাসবশতঃই পূর্ব পূর্ব জন্মকৃত কর্মের অনুরূপ কর্ম করিতে বাধ্য হয়, ইহা “ভগবদ্গীতা”তেও কথিত হইয়াছে।^১ বাচস্পতি মিশ্র এ বিষয়ে অত্র শাস্ত্রপ্রমাণও উদ্ধৃত করিয়াছেন^২।

পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে গুরুতর পূর্বপক্ষ আছে যে, জীব রাগ-দ্বেষাদিবশতঃ স্বাধীনভাবেই কর্ম করিতেছে, উহাতে জীবের স্বাধীনকর্তৃত্বই স্বীকার্য। কারণ, জীবের যে সমস্ত কর্ম দেখা যায়, তাহাতে ঈশ্বরের কোন অপেক্ষা বা প্রয়োজন বুঝা যায় না। পরন্তু, রাগ-দ্বেষ-শুভ্র পরমকারণিক পরমেশ্বর জীবকে কর্মে প্রবৃত্ত করিলে, তিনি সকল জীবকে ধর্ম্মেই প্রবৃত্ত করিতেন। তাহা হইলে সকল জীবই ধার্ম্মিক হইয়া সুখীই হইত। ঈশ্বর জীবের পূর্ব পূর্ব কর্মামুসারেই জীবকে সাধু

১। পূর্বাভ্যাসেন তেনৈব দ্বিষতে হ্যবলোপ সঃ ॥—গীতা। ৬। ৪৪।

২। “জন্ম জন্ম যদভ্যন্ত দানমধ্যগ্নং তপঃ।

তেনৈবাভ্যাসযোগেন তৈবৈবাভ্যাসতে নরঃ ॥”

ও অসাধু কর্মে প্রবৃত্ত করেন, সুতরাং তাহার বৈষম্য দোষ হয় না, ইহাও বলা যায় না। কারণ, ঈশ্বর জীবের যে কর্মকে অপেক্ষা করিয়া তদনুসারে বিধম সৃষ্টি করেন, জীবকে সাধু ও অসাধু কর্মে প্রবৃত্ত করেন, ইহা বলা হইয়াছে, সেই কর্মও ঈশ্বর করাইয়াছেন, ইহা বলিতে হইবে। এইরূপ হইলে জীবের কর্মে স্বাতন্ত্র্য না থাকায়, তজ্জন্ত জীবের দুঃখভোগে ঈশ্বরই মূল এবং জীব কোন পাপকর্ম করিলে, তজ্জন্ত তাহার কোন অপরাধও হইতে পারে না, ইহা স্বীকার্য। কারণ, জীবের ঐ বর্ষে তাহার স্বতন্ত্র ইচ্ছা নাই। জীব সকল কর্মেই ঈশ্বরপরতন্ত্র। ফলকথা, পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে ঈশ্বরের বৈষম্য দোষ অনিবার্য। সুতরাং জীবের স্বাধীনকর্তৃত্বই স্বীকার্য। তাহা হইলেই ঈশ্বরকে জীবের কর্মসাপেক্ষ বলা যায় এবং তাহাতে বৈষম্য দোষের আপত্তিও নিরস্ত হয়। সুতরাং তাহাকে জগৎকর্ত্তাও বলা যায়। বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের তৃতীয় পাদে ভগবান্ বাদরায়ণ নিজেই পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের সমাধান করিতে প্রথম সূত্র বলিয়াছেন, “পরাস্ত তচ্ছূতেঃ” (২।৩।৪১)। অর্থাৎ জীবের কর্তৃত্ব সেই পরমাত্মা পরমেশ্বরের অধীন। পরমেশ্বরই জীবকে কর্ম করাইতেছেন, তিনি প্রযোজক কর্ত্তা, জীব প্রযোজ্য কর্ত্তা। কারণ, শ্রুতিতে ঐরূপ সিদ্ধান্তই ব্যক্ত আছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য এখানে “এষ ছেবৈনং সাধুকর্ম কারয়তি” ইত্যাদি শ্রুতি এবং “য আত্মনি তিষ্ঠন্নাত্মানমন্তরো যময়তি” ইত্যাদি শ্রুতিকেই সূত্রোক্ত “শ্রুতি” শব্দের দ্বারা গ্রহণ করিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। জীবের কর্মে তাহার স্বাতন্ত্র্য না থাকিলে, অর্থাৎ ঈশ্বরই জীবকে সাধু ও অসাধু কর্ম করাইলে, পূর্বোক্ত বৈষম্যাদি দোষের আপত্তি কিরূপে নিরস্ত হইবে? এতদন্তরে ভগবান্ বাদরায়ণ উহার পরেই দ্বিতীয় সূত্র বলিয়াছেন, “কৃতপ্রযত্নাপেক্ষা বিহিত-প্রতিবিদ্ধা বৈয়র্থ্যাদিত্যঃ”। অর্থাৎ জীবের কর্তৃত্ব স্বাধীন না হইলেও, জীবের কর্তৃত্ব আছে, জীব অবশ্যই কর্ম করিতেছে ঈশ্বর, জীবকৃত প্রযত্ন বা ধর্মাদর্শকে অপেক্ষা করিয়াই, তদনুসারে জীবকে সাধু ও অসাধু কর্ম করাইতেছেন, ইহাই শ্রুতির সিদ্ধান্ত। অন্তথা শ্রুতিতে বিহিত ও নিষিদ্ধ কর্ম ব্যর্থ হয়। জীবের কর্তৃত্ব ও তন্মূলক ফলভোগ না থাকিলে, শ্রুতিতে বিধি ও নিষেধ সার্থক হইতেই পারে না। সুতরাং শ্রুতির প্রামাণ্যই থাকে না। ভগবান্ বাদরায়ণ ইহার পূর্বে “কত্রাধিকরণে”, “কর্ত্তা শাস্ত্রার্থবস্থাৎ” (২।৩।৩৩)—ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা জীবের কর্তৃত্ব বিশেষরূপে সমর্থন করিয়াছেন। পরে “পরায়স্তাধিকরণে” পূর্বোক্ত “পরাস্ত

তচ্ছুতেঃ” ইত্যাদি দুই সূত্রের দ্বারা জীবের ঐ কর্তৃত্ব যে, ঈশ্বরের অধীন, এবং ঈশ্বর জীবকৃত ধর্মার্থকে অপেক্ষা করিয়াই জীবকে সাধু ও অসাধু কর্ম করাইতেছেন, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। জীবের কর্তৃত্ব ঈশ্বরের অধীন হইলে, জীবের কর্মে তাহার স্বাতন্ত্র্য না থাকায়, ঈশ্বরের জীবকৃত কর্মপাপেক্ষতা উপপন্ন হইতে পারে না। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য নিজেই এই প্রশ্নের অবতারণা করিয়া তদন্তরে বলিয়াছেন যে,^১ জীবের কর্তৃত্ব ঈশ্বরের অধীন হইলেও, জীব যে কর্ম করিতেছে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। কারণ, জীব কর্ম করিতেছে, ঈশ্বর তাহাকে কর্ম করাইতেছেন। জীব প্রযোজ্য কর্তা, ঈশ্বর প্রযোজক কর্তা। প্রযোজ্য কর্তার কর্তৃত্ব না থাকিলে, প্রযোজক কর্তার কর্তৃত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং ঈশ্বরকে কারয়িতা বলিলে, জীবকে কর্তা বলিতেই হইবে। কিন্তু জীবের ঐ কর্তৃত্ব ঈশ্বরের অধীন হইলেও, জীবকৃত কর্মের ফলভোগ জীবেরই হইবে। কারণ, রাগ-দেহাদির বশবর্তী হইয়া জীবই সেই কর্ম করিতেছে। সেই কর্মবিষয়ে জীবের ইচ্ছা ও প্রযত্ন অবশ্যই জন্মিতেছে, নচেৎ তাহাকে কর্তাই বলা যায় না। জীবের কর্তৃত্ব স্বীকার করিতে হইলে, ভোক্তৃত্বও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। এখানে প্রশ্নধান করা আবশ্যক যে, প্রভুর অধীন ভূত্য প্রভুর আদেশানুসারে কোন সাধু ও অসাধু কর্ম করিলেও, তজ্জন্ম ঐ ভূত্যের কি কোন পুরস্কার ও তিরস্কার বা সমুচিত ফলভোগ হয় না? ভূত্য যখন নিজে সেই কর্ম করিয়াছে, এবং তাহার যখন রাগ-দেহাদি আছে, তখন তাহার ঐ কর্মজন্ম ফলভোগ অবশ্যস্বাভাবী। পরন্তু, সেখানে প্রযোজক সেই প্রভুরও রাগ-দেহাদি থাকায়, তাঁহারও সেই কর্মের প্রযোজকতাবশতঃ সমুচিত ফলভোগ হইয়া থাকে। কিন্তু ঈশ্বর জীবকে সাধু ও অসাধু কর্ম করাইলেও, তিনি রাগ-দেহাদিবশতঃ কাহাকে স্থায়ী করিবার জন্ম সাধু কর্ম এবং কাহাকে ছুঃখী করিবার জন্ম অসাধু কর্ম করান না। তাঁহার মিথ্যা জ্ঞান না থাকায়, রাগ-দেহাদি নাই। তিনি সর্বভূতে সমান। তিনি বলিয়াছেন, “সমোহং সর্বভূতেষু ন মে দ্বেষ্টোহস্তি ন প্রিয়ঃ”। সুতরাং তিনি জীবের পূর্ব পূর্ব কর্মানুসারেই ঐ কর্মের ফলভোগ সম্পাদনের জন্ম জীবকে অন্য কর্ম

১। নন্, কৃতপ্রযাপেক্ষত্বমেব জীবস্য পরায়ন্তে কর্তৃত্বে নোপপদ্যতে, নৈব দোষঃ, পরায়ন্তেহপি হি কর্তৃত্বে কয়োত্যেব জীবঃ। কৃত্বন্তং হি তমীশ্বরঃ কারয়তি। অপিচ পদ্ব্যপ্রযত্নমপেক্ষেদানীং কারয়তি, পদ্ব্যভরণং প্রযত্নমপেক্ষ্য পদ্ব্যমকারয়তি।—শারীরক-ভাষ্য।

করাইতেছেন। অতএব পূর্বোক্ত বৈষম্যাদি দোষের আপত্তি হইতে পারে না। সংসার অনাদি, সূতরাং জীবের অনাদি কৰ্ম্মপৰম্পরা গ্রহণ করিয়া ঈশ্বর জীবের পূৰ্ব্ব পূৰ্ব্ব কৰ্ম্মানুসারেই জীবকে কৰ্ম্ম করাইতেছেন, ইহা বুঝিলে, পূর্বোক্ত আপত্তি নিরস্ত হইয়া যায়। “ভামতী” টীকাকার বাচস্পতি মিশ্র এখানে ভাষ্যকার শঙ্করের অভিপ্রায় ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর প্রবলতর বায়ুর স্তায় জীবকে একেবারে সৰ্ব্বথা অধীন করিয়া কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত করেন না, কিন্তু জীবের সেই সেই কৰ্ম্মে রাগাদি উৎপাদন করিয়া তদ্বারাই জীবকে কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত করেন। তখন জীবের নিজের কৰ্ত্তৃত্বাদিবোধও জন্মে। সূতরাং জীবের কৰ্ত্তৃত্ব অবশ্যই আছে, এজন্ত ইষ্টপ্রাপ্তি ও অহিতপরিহারে ইচ্ছুক জীবের সম্বন্ধে শাস্ত্রে বিধি ও নিষেধ সার্থক হয়। ফলকথা, ঈশ্বরপরতন্ত্র জীবেরই কৰ্ত্তৃত্ব, স্বতন্ত্র জীবের কৰ্ত্তৃত্ব নাই, ইহাই সিদ্ধান্ত। বাচস্পতি মিশ্র ইহা সমর্থন করিতে শেষে “এষ হেবৈনং সাধুঃস্ম্য কারয়তি”^১ ইত্যাদি বচনও উদ্ধৃত করিয়াছেন।

অবশ্যই আপত্তি হইবে যে, যে সময়ে কোন জীবেরই শরীরাদি সম্বন্ধরূপ জন্মই হয় নাই, সেই সময়ে কোন জীবেরই কোন কৰ্ম্মের অনুষ্ঠান সম্ভব না হওয়ায়, সৰ্ব্ব প্রথম সৃষ্টি জীবের বিচিত্র কৰ্ম্মজ্ঞতা হইতেই পারে না, সূতরাং ঈশ্বর যে, জীবের কৰ্ম্মকে অপেক্ষা না করিয়াও কেবল স্বেচ্ছাবশতঃ সৰ্ব্বপ্রথম সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। তাহা হইলে সৰ্ব্বপ্রথম সৃষ্টি সমানই হইবে। উহা বিষম হইতে পারে না। বেদান্তদর্শনে ভগবান্ বাদরায়ণ নিজেই এই আপত্তির সমর্থনপূৰ্ব্বক উহার সমাধান করিতে বলিয়াছেন, “ন কৰ্ম্মবিভাগাদিতি চেন্নানাদিত্বাৎ”। ২।১।৩৫। অর্থাৎ জীবের সংসার অনাদি, সূতরাং সৃষ্টিপ্রবাহ অনাদি। যে সৃষ্টির পূৰ্বে আর কোন দিনই সৃষ্টি হয় নাই, এমন কোন সৃষ্টি নাই। প্রলয়ের পরে যে আবার নূতন সৃষ্টি হয়, ঐ সৃষ্টিকেই প্রথম সৃষ্টি বলা হইয়াছে। কিন্তু ঐ সৃষ্টির পূৰ্বেও আরও অসংখ্যবার সৃষ্টি ও প্রলয় হইয়াছে। সূতরাং সমস্ত সৃষ্টির পূৰ্বেই সমস্ত জীবেরই জন্ম ও কৰ্ম্ম থাকায়, ঈশ্বরের সমস্ত

১। “অস্তো জন্তুরনীশোহয়মায়নঃ সৃষ্টদুঃখয়োঃ।

ঈশ্বরপ্রেরিতো গচ্ছেৎ স্বৰ্গং বা শূন্যমেব বা ॥

সৃষ্টিই জীবের বিচিত্র কৰ্ম্মাণুসারে হইয়াছে, ইহা বলা যাইতে পারে। প্রলয়ের পরে যে নূতন সৃষ্টি হইয়াছে (যাহা প্রথম সৃষ্টি বলিয়া শাস্ত্রে কথিত), ঐ সৃষ্টিও জীবের পূৰ্ব্বজন্মের বিচিত্র কৰ্ম্মজন্ম। অর্থাৎ পূৰ্ব্বসৃষ্টিতে সংসারী জীবগণ যেসমস্ত বিচিত্র কৰ্ম্ম করিয়াছে, তাহার ফল ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্ম ও সেই নূতন সৃষ্টির সহকারী কারণ। ঈশ্বর ঐ সহকারী কারণকে অপেক্ষা করিয়াই বিষমসৃষ্টি করেন, অর্থাৎ সৃষ্টিকার্য্যে তিনি ঐ ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মকেও কারণরূপে গ্রহণ করেন। তাই তাঁহাকে ধৰ্ম্মাধৰ্ম্ম-সাপেক্ষ বলা হইয়াছে। ঈশ্বর জীবের বিচিত্র কৰ্ম্ম বা ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মকে অপেক্ষা না করিয়া, কেবল নিজেই সৃষ্টির কারণ হইলে, যখন সৃষ্টির বৈচিত্র্য উপপন্ন হইতে পারে না, তখন তিনি সমস্ত সৃষ্টিতেই জীবের বিচিত্র ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মকে সহকারী কারণরূপে অবলম্বন করেন, স্তবরাং জীবের সংসার অনাদি, এই সিদ্ধান্ত অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। ভগবান্ বাদরায়ণ পরে “উপপদ্যতে চাপ্পাপলভ্যতে চ”—এই সূত্রের দ্বারা সংসারের অনাদিত্ববিষয়ে যুক্তি এবং শাস্ত্র-প্রমাণ আছে বলিয়া, তাঁহার পূৰ্ব্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ঐ যুক্তির ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, সংসার সাদি হইলে, অকস্মাৎ সংসারের উদ্ভব হওয়ায়, মুক্ত জীবেরও পুনর্বার সংসারের উদ্ভব হইতে পারে এবং কৰ্ম্ম না করিয়াও, প্রথম সৃষ্টিতে জীবের বিচিত্র স্থ-দুঃখ ভোগ করিতে হয়। কারণ, তখন ঐ স্থ-দুঃখাদির বৈষম্যের আর কোন হেতু নাই। জীবের কৰ্ম্ম ব্যতীত তাহার শরীর সৃষ্টি হয় না, শরীর ব্যতীতও কৰ্ম্ম করিতে পারে না, এজন্ম অন্তোন্তাশ্রয় দোষও এইরূপ স্থলে হয় না। কারণ, যেমন বীজ ব্যতীত অঙ্কুর হইতে পারে না এবং অঙ্কুর না হইলেও, বৃক্ষের উৎপত্তি অসম্ভব হওয়ায়, বীজ জন্মিতে পারে না, এজন্ম বীজের পূৰ্বে অঙ্কুরের সত্তা ও ঐ অঙ্কুরের পূৰ্বেও সত্তা স্বীকার্য্য, তদ্রূপ জীবের কৰ্ম্ম ব্যতীত সৃষ্টি হইতে পারে না এবং সৃষ্টি না হইলেও জীব কৰ্ম্ম করিতে পারে না, এজন্ম সৃষ্টিও কৰ্ম্মের পূৰ্ব্বোক্ত বীজ ও অঙ্কুরের ন্যায় কার্য্য-কারণ-ভাব স্বীকার্য্য। জীবের সংসার অনাদি হইলে, ঐরূপ কার্য্য-কারণ-ভাব সম্ভব হইতে পারে এবং সমস্ত সৃষ্টিই জীবের পূৰ্ব্বকৃত কৰ্ম্মফল ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মজন্ম হইতে পারায়, সমস্ত সৃষ্টিরই বৈষম্য উপপন্ন হইতে পারে। ভাষ্যকার ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য শেষে জীবের সংসারের অনাদিত্ববিষয়ে শাস্ত্রপ্রমাণ প্রকাশ করিতে “স্বৰ্ঘ্যচন্দ্রমসৌ

ধাতা যথাপূর্বমকল্পয়ৎ” এই শ্রুতি (ঋগ্বেদসংহিতা, ১০।১২০।৩) এবং “ন রূপমন্ত্ৰেহ তথোপলভ্যতে নাস্তো ন চাদিন চ সম্প্রতিষ্ঠা” এই ভগবদ্গীতা (১৫।৩)-বাক্যও উদ্ধৃত করিয়াছেন।

বস্তুতঃ জীবের সংসার বা সৃষ্টিপ্রবাহ অনাদি, ইহা বেদ এবং বেদমূলক সৰ্বশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত এবং এই সৃষ্ট সিদ্ধান্তের উপরেই বেদমূলক সমস্ত সিদ্ধান্ত সুপ্রতিষ্ঠিত। জীবাশ্মা নিত্য হইলে, ঐ সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে কোন প্রমাণ প্রদর্শন করা যায় না, জীবাশ্মার সংসারের অনাদিত্ব অসম্ভবও বলা যায় না। কোন পদার্থই অনাদি হইতে পারে না, ইহাও কোনরূপে বলা যায় না। কারণ, যিনি ঐ কথা বলিবেন, তাঁহার নিজের বর্তমান শরীরাদির অভাব কতদিন হইতেছিল, ইহা বলিতে হইলে, উহা অনাদি—ইহাই বলিতে হইবে। তাঁহার ঐ শরীরাদির প্রাগভাব (উৎপত্তির পূর্বকালীন অভাব) যেমন অনাদি, তদ্রূপ তাঁহার সংসারও অনাদি হইতে পারে। অভাবের স্রাব্য ভাবও অনাদি হইতে পারে। মহর্ষি গোতমও তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকে আশ্মার নিত্যত্ব সংস্থাপন করিতে আশ্মার সংসারের অনাদিত্বও সমর্থন করিয়া গিয়াছেন এবং তৃতীয় অধ্যায়ের শেষ প্রকরণে “পূর্বকৃতফলাসু বদ্ধান্ততুৎপত্তিঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা আশ্মার শরীরাদি সৃষ্টি আশ্মার পূর্বকৃত কর্মফল ধর্ম্যধর্ম্যজন্ম, ইহা সমর্থন করিয়া তদ্বারাও আশ্মার সংসারের অনাদিত্ব সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। পরন্তু, ঐ প্রকরণের দ্বারা জীবের পূর্বকৃত কর্মফল ধর্ম্যধর্ম্যজন্মই বিচিত্র শরীরাদির সৃষ্টি সমর্থন করায়, সৃষ্টিকর্তা পরমেশ্বর জীবের ধর্ম্যধর্ম্যকে অপেক্ষা করিয়াই জগতের সৃষ্টি করেন, তিনি জীবের ধর্ম্যধর্ম্যমাপেক্ষ, স্মৃতরাং তাঁহার বৈষম্যাদি দোষের সম্ভাবনা নাই, ইহাও স্মৃতিত হইয়াছে।

মীমাংসক সম্প্রদায় বিশেষ সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বর স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের মতে জীবের কর্মই জগতের নিমিত্তকারণ। কর্ম নিজেই ফল প্রসব করে, উহাতে ঈশ্বরের কোন প্রয়োজন নাই। ঈশ্বর মানিয়া তাঁহাকে জীবের ধর্ম্যধর্ম্যমাপেক্ষ বলিলে, ঈশ্বরের ঈশ্বরত্ব থাকে না,—ঐরূপ ঈশ্বর স্বীকারের কোন প্রয়োজনও নাই, তদ্বিষয়ে কোন প্রমাণও নাই। সাংখ্য-সম্প্রদায়-বিশেষও ঐরূপ নানা যুক্তির উল্লেখ করিয়া সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বর স্বীকার করেন নাই। তাঁহার জড়প্রকৃতিকেই জগতের সৃষ্টিকর্তা বলিয়াছেন। স্মৃতরাং তাঁহাদিগের মতে পূর্বোক্ত বৈষম্যাদি

দোষের কোন আশঙ্কাই নাই। কারণ, জড়পদার্থ সৃষ্টির কর্তা হইলে, তাহার পক্ষপাতাদি দোষ বলা যায় না। কিন্তু এই মতদ্বয় যুক্তি ও শ্রুতিবিরুদ্ধ বলিয়া নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায় উহা স্বীকার করেন নাই। কারণ, জীবের কর্ম্ম অথবা সাংখ্যসম্মত প্রকৃতি, জড়পদার্থ বলিয়া, উহা কোন চেতন পুরুষের অধিষ্ঠান বা প্রেরণা-ব্যতীত কোন কার্য জন্মাইতে পারে না। চেতনের প্রেরণা ব্যতীত কোন জড়পদার্থ কোন কার্য জন্মাইয়াছে, ইহার নির্বিবাদ দৃষ্টান্ত নাই। জীবকুলের অসংখ্য বিচিত্র অদৃষ্টের ফলে যে সৃষ্টি হইবে, তাহাতে ঐ সমস্ত অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা কোন চেতন পুরুষ অবশ্য স্বীকার্য। অসর্বজ্ঞ জীব নিজেই তাহার অনাদি কালের সঞ্চিত অনন্ত অদৃষ্টের দ্রষ্টা হইতে না পারায়, অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না।

পরন্তু, সৃষ্টির অব্যবহিত পূর্বে জীবের শরীরাদি না থাকায়, তখন জীব তাহার অদৃষ্ট অথবা সাংখ্যসম্মত প্রকৃতির প্রেরক হইতে পারে না। এইরূপ নানায়ুক্তির দ্বারা নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায় সর্বজ্ঞ নিত্য ঈশ্বর স্বীকার করিয়া, তাঁহাকেই জীবের সর্বকর্ম্মের অধিষ্ঠাতা ও অধ্যক্ষ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। মহর্ষি পতঞ্জলিও প্রকৃতির সৃষ্টিকর্তৃত্ব স্বীকার করিয়াও সর্বজ্ঞ নিত্য ঈশ্বরকেই ঐ প্রকৃতির অধিষ্ঠাতা বলিয়া ঈশ্বরকেও সৃষ্টির কারণ বলিয়াছেন। পরন্তু, নানা শ্রুতি ও শ্রুতিমূলক নানা শাস্ত্রে ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্তৃত্ব এবং জীবের সর্বকর্ম্মের ফলবিধাতৃত্ব^১ বর্ণিত আছে। অনন্ত জীবের অনাদিকালসঞ্চিত অনন্ত অদৃষ্টের মধ্যে কোন সময়ে, কোন স্থানে কিরূপে কোন অদৃষ্টের কিরূপ ফল হইবে, ইত্যাদি সেই একমাত্র সর্বজ্ঞ ঈশ্বরই জানেন, সর্বজ্ঞ ব্যতীত আর কেহই অনন্ত জীবের অনন্ত অদৃষ্টের দ্রষ্টা ও অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না। সুতরাং সর্বজ্ঞ ঈশ্বরই জীবের সর্বকর্ম্মের ফলবিধাতা, এই সিদ্ধান্তই স্বীকার্য এবং ইহাই শ্রুতিসিদ্ধ সিদ্ধান্ত। মহর্ষি গোতম এখানে এই শ্রুতিসিদ্ধ সিদ্ধান্তেরই উপপাদন করিয়াছেন। বেদান্তদর্শনে মহর্ষি বাদরায়ণও “ফলমত উপপত্তেঃ” এবং “শ্রুতত্বাচ্চ”—৩।২।৩৮।৩৯, এই দুই সূত্রের দ্বারা যুক্তি ও শ্রুতিপ্রমাণের সূচনা করিয়া পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তেরই উপপাদন করিয়াছেন। পরে “ধর্ম্মং জৈমিনিরিত এব”—এই সূত্রের দ্বারা জৈমিনির

১। “কর্ম্মাধ্যক্ষঃ সর্বভূতাদিবাসঃ”—শ্বেতাশ্বতর উপনিষৎ। ৬। ১১।

“একো বহুনাং যো বিদধাতি কামান্”—কঠ। ২। ২।

“স বা এষ মহানজ্ঞ আত্মাদোবসদানঃ”—বৃহদারণ্যক। ৪। ৪। ২৪।

মতের উল্লেখ করিয়া—“পূর্বোক্ত বাদরায়ণো হেতুব্যপদেশাৎ” (৩।২।৪১)—এই সূত্রের দ্বারা ঈশ্বরই জীবের সর্বকর্মের ফলবিধাতা, এই মতই শ্রুতিসিদ্ধ বলিয়া, তাঁহার নিজের সম্মত, ইহা প্রকাশ করিয়া জৈমিনির মতের শ্রুতিবিরুদ্ধতা সূচনা করিয়াছেন। ভাস্কর্য্যকার শঙ্করাচার্য্য ঐ সূত্রে বাদরায়ণের “হেতুব্যপদেশাৎ”—এই বাক্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, “এষ হেবৈনং সাধুকর্ম কারয়তি” ইত্যাদি শ্রুতিতে ঈশ্বরই জীবের কর্মের কারয়িতা এবং উহার ফলবিধাতা হেতু বলিয়া ব্যপদিষ্ট (কথিত) হইয়াছেন। সূত্রের জীবের কর্ম নিজেই ফলহেতু, ঈশ্বর ঐ কর্মফলের হেতু নহেন, এই জৈমিনির মত শ্রুতিসিদ্ধ নহে, পরন্তু শ্রুতিবিরুদ্ধ। তাই বাদরায়ণ ঐ মত গ্রহণ করেন নাই। বাদরায়ণের পূর্বোক্ত নিজ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে শঙ্কর শেষে ভগবদ্গীতার “যো যো যাং যাং তন্মুং তন্তঃ শ্রদ্ধয়াক্ষিতুমিচ্ছতি” (৭।২১) ইত্যাদি ভগবদ্বাক্যও উদ্ধৃত করিয়াছেন। শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র “ভামতী” টীকায় বাদরায়ণের পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত যুক্তির দ্বারা অতিশুল্করূপে সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্রে বাদরায়ণের “হেতুব্যপদেশাৎ”—এই বাক্যের দ্বারা এই সূত্রে মহর্ষি গোতমের “তৎকারিত্ত্বাৎ” এই বাক্যের দ্বারা জীবের কর্ম ও কর্মফল ঈশ্বরকারিত, ঈশ্বরই জীবের সমস্ত কর্মের কারয়িতা এবং উহার ফলবিধাতা, ইহা বুলিলে মহর্ষি গোতমও ঐ বাক্যের দ্বারা জীবের কর্ম ঈশ্বরকে অপেক্ষা না করিয়া নিজেই ফল প্রাপ্ত করে, এই মতের অপ্রামাণিকতা সূচনা করিয়াছেন, ইহা বুঝা যাইতে পারে। মূলকথা, যে ভাবেই হউক, পূর্বোক্ত ব্যাখ্যানুসারে এই প্রকরণের দ্বারা মহর্ষি কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্তকারণ, এই সূত্রাচীন মতের খণ্ডন করিয়া জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্তকারণ, কেবল কর্ম অথবা কেবল ঈশ্বরও জগতের নিমিত্তকারণ নহেন, কর্ম ও ঈশ্বর পরস্পর সাপেক্ষ, এই সিদ্ধান্তেরই সমর্থন করিয়াছেন। ইহার দ্বারা সৃষ্টিকর্ত্তা ঈশ্বরের যে, পক্ষপাত ও নির্দয়তা দোষের আপত্তি হয় না, ইহাও সমর্থিত হইয়াছে।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ শেষে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি গোতম এখানে প্রসঙ্গতঃ জগতের নিমিত্ত- কারণরূপে ঈশ্বরসিদ্ধির জগতই পূর্বোক্ত তিন সূত্রে এই প্রকরণটি বলিয়াছেন, ইহা অপর নৈয়ায়িকগণ বলেন। তাঁহাদিগের মতে মহর্ষি প্রথমে “ঈশ্বরঃ কারণঃ”—এই বাক্যের দ্বারা ঈশ্বর কার্য্যমাত্রের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তই প্রকাশ করিয়াছেন। ঐ বাক্যের দ্বারা কোন মতান্তর বা পূর্বপক্ষ

প্রকাশ করেন নাই। কার্যমাত্রেরই কর্তা আছে, কর্তা ব্যতীত কোন কার্য জন্মে না, ইহা ঘটাদি কার্য দেখিয়া নিশ্চয় করা যায়। সুতরাং সৃষ্টির প্রথমে যে “দ্ব্যংক” প্রভৃতি কার্য জন্মিয়াছে, তাহারও অবশ্য কর্তা আছে, এইরূপ বহু অনুমানের দ্বারা জগৎকর্তা ঈশ্বরের সিদ্ধি হয়। সুতরাং “ঈশ্বরঃ কারণঃ” অর্থাৎ ঈশ্বর জগতের কর্তারূপ নিমিত্তকারণ। প্রতিবাদী যদি বলেন যে, জীবই জগতের নিমিত্তকারণ হইবে, জীবই সৃষ্টির প্রথমে দ্ব্যংকের কর্তা; ঈশ্বর-স্বীকারের কোন প্রয়োজন নাই, এজ্ঞ মহর্ষি পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থনের জ্ঞাত সূত্রেণেবে বলিয়াছেন, “পুরুষকর্মাফলাদর্শনাৎ”। তাৎপর্য্য এই যে, জীব যখন নিষ্ফল কর্মেও প্রবৃত্ত হয়, তখন জীবের অন্ততঃ সর্বসিদ্ধ, সুতরাং জীব “দ্ব্যংক”র নিমিত্তকারণ হইতেই পারে না। কারণ, যে ব্যক্তির কার্যের উপাদানকারণ-বিষয়ক প্রত্যক্ষ জ্ঞান আছে, সেই ব্যক্তিই ঐ কার্যের কর্তা হইতে পারে। দ্ব্যংকের উপাদানকারণ অতীন্দ্রিয় পরমাণু, তদ্বিষয়ে জীবের প্রত্যক্ষ জ্ঞান সম্ভব না হওয়ায়, “দ্ব্যংক”র কর্তৃত্ব জীবের পক্ষে অসম্ভব। প্রতিবাদী বলিতে পারেন যে, জীবের কর্ম বা অদৃষ্ট ব্যতীত যখন কোন ফলনিষ্পত্তি (কার্যোৎপত্তি) হয় না, তখন অদৃষ্ট দ্বারা জীবগণকেই “দ্ব্যংক”দি কার্যমাত্রের কর্তা বলা যায়। সুতরাং কার্যমাত্রেরই কর্তা আছে, এইরূপ অনুমানের দ্বারা জীব ভিন্ন ঈশ্বর সিদ্ধ হইতে পারে না। মহর্ষি “ন পুরুষকর্মাভাবে ফলানিষ্পত্তেঃ” এই দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ পূর্বপক্ষেরই সূচনা করিয়া উহার খণ্ডন করিতে তৃতীয় সূত্র বলিয়াছেন—“তৎকারিত্বাদহেতুঃ”। তাৎপর্য্য এই যে, জীবের কর্ম বা অদৃষ্টও “তৎকারিত্ব” অর্থাৎ ঈশ্বরকারিত। অর্থাৎ ঈশ্বর ব্যতীত জীবের কর্ম ও তজ্জন্ম অদৃষ্টও জন্মিতে পারে না। পরন্তু, কোন চেতন পুরুষের অধিষ্ঠান ব্যতীত অচেতন পদার্থ কোন কার্যের কারণ হয় না। সুতরাং অচেতন অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতারূপে কোন চেতন পুরুষ অবশ্য স্বীকার্য্য। তিনিই সর্বজ্ঞ ঈশ্বর। কারণ, সর্বজ্ঞ পুরুষ ব্যতীত আর কোন পুরুষই অনন্ত জীবের অনন্ত অদৃষ্টের জ্ঞাতা ও অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না। সুতরাং পূর্বসূত্রে যে হেতুর দ্বারা জীবেরই জগৎকর্তৃত্ব বলা হইয়াছে, উহা ঐ বিষয়ে হেতু হয় না। কারণ, অনন্ত জীবের অনন্ত অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতারূপে যে সর্বজ্ঞ ঈশ্বর স্বীকার করিতেই হইবে, তাঁহাকেই জগৎকর্তা বলিতে হইবে।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ নিজে এই প্রকরণের পূর্বোক্তরূপ ব্যাখ্যা না করিলেও,

তাহার পূর্ব হইতেই যে অনেক নৈয়ায়িক ঐরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং মহর্ষি গোতমের “ঈশ্বরঃ কারণঃ”—এই বাক্যকে অবলম্বন করিয়া ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও জগৎকর্তৃত্ব সমর্থন করিতে নানারূপ অনুমান প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহা বৃত্তিকারের কথার দ্বারা বুঝিতে পারা যায়। বৃত্তিকারের বহুপর্বস্তী “শ্রায়স্বত্র-বিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্যও শেষে এই প্রকরণকে প্রসঙ্গতঃ ঈশ্বরসাধক বলিয়াই নিজ মতানুসারে ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং বৃত্তিকার বিশ্বনাথের শ্রায় ব্যাখ্যাস্তরও প্রকাশ করিয়াছেন। বস্তুতঃ জগতের উপাদানকারণবিষয়ে যেমন সুপ্রাচীন কাল হইতে নানা বিপ্রতিপত্তি হইয়াছে, জগতের নিমিত্তকারণ-বিষয়েও তদ্রূপ নানা বিপ্রতিপত্তি হইয়াছে। উপনিষদেও ঐ বিপ্রতিপত্তির স্পষ্ট প্রকাশ পাওয়া যায়^১। সুতরাং মহর্ষি তাহার “প্রত্যভাব” নামক প্রমেয়ের পরীক্ষাপ্রসঙ্গে পূর্বোক্ত “বাক্ত্যব্যক্তানাং প্রত্যক্ষপ্রামাণ্যং” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা জগতের উপাদান-কারণ-বিষয়ে নিজ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া এবং ঐ বিষয়ে মতান্তর খণ্ডন করিয়া, পরে “ঈশ্বরঃ কারণঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা জগতের নিমিত্তকারণ-বিষয়ে নিজ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিলে এই প্রকরণের সুসঙ্গতি হয়। কারণ, মহর্ষি পূর্বে পরমাণুসমূহকে জগতের উপাদান-কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত সূচনা করায়, জগতের নিমিত্তকারণ কি? জগতের উপাদানকারণ পরমাণুসমূহের অধিষ্ঠাতা জগৎকর্ত্তা কোন চेतন পুরুষ আছেন কিনা? এবং তদ্বিষয়ে প্রমাণ কি?—ইত্যাদি প্রশ্ন অবশ্যই হইবে। তদুত্তরে মহর্ষি এই প্রকরণের প্রারম্ভে “ঈশ্বরঃ কারণঃ পুরুষকর্ম্মফল্যদর্শনাৎ”—এই সিদ্ধান্ত সূত্রের দ্বারা স্পষ্ট করিয়া নিজ সিদ্ধান্তের সমর্থন করিলে, তাহার বক্তব্যের নূনতা থাকে না। সুতরাং মহর্ষি “ঈশ্বরঃ কারণঃ” ইত্যাদি প্রথম সূত্রের দ্বারা ঈশ্বর পরমাণুসমূহ ও জীবের অদৃষ্ট-সমূহের অধিষ্ঠাতা জগৎকর্ত্তা নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তই প্রকাশ করিয়াছেন; ঐ সূত্রের দ্বারা তিনি কোন মতান্তর বা পূর্বপক্ষ প্রকাশ করেন নাই, ইহা বুঝিলে পূর্বপূর্ব প্রকরণের সহিত এই প্রকরণের সুসঙ্গতি হয়। কিন্তু ইহাও প্রণিধান করা আবশ্যক যে, এই সূত্রে মহর্ষির শেষোক্ত “পুরুষকর্ম্মফল্যদর্শনাৎ”—এই বাক্যের তাৎপর্য্য-বিশেষ ব্যাখ্যা করিয়া প্রথমোক্ত “ঈশ্বরঃ কারণঃ”—এই বাক্যের দ্বারা ঈশ্বরই কারণ, অর্থাৎ জীবের কর্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এইরূপ পূর্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিলেও, এই প্রকরণের অসঙ্গতি নাই। কারণ,

ভাষ্যকাৰ প্ৰভৃতিৰ এই ব্যাখ্যা-পক্ষেও এই প্ৰকৰণেৰ দ্বাৰা পৰে জীবেৰ বস্ম'সাপেক্ষ ঈশ্বৰ জগতেৰ নিমিত্তকাৰণ, এই সিদ্ধান্তই সমৰ্থিত হইয়াছে। স্তত্ৰাং মহৰ্ষি পূৰ্বে যে পৰমাণুসমূহকে জগতেৰ উপাদানকাৰণ বলিয়া সিদ্ধান্ত সূচনা কৰিয়াছেন, ঐ পৰমাণুসমূহেৰ অধিষ্ঠাতা জগতেৰ নিমিত্ত কাৰণ কি? এই প্ৰশ্নেৰ উত্তৰও সূচিত হইয়াছে। পৰন্তু এই পক্ষে এই প্ৰকৰণেৰ দ্বাৰা জীবেৰ কস্ম'-নিৰপেক্ষ ঈশ্বৰ জগতেৰ নিমিত্তকাৰণ, এই অবৈদিক মতও খণ্ডিত হইয়াছে। উদ্যোতকৰও ঐক্লপ ব্যাখ্যা কৰিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, মহৰ্ষি শেষসূত্ৰে “তৎকাৰিতত্বাৎ” এই বাক্য বলিয়া ঈশ্বৰ জগতেৰ নিমিত্ত কাৰণ, এই সিদ্ধান্ত প্ৰকাশ কৰিয়াছেন। উদ্যোতকৰ পৰে জগতেৰ নিমিত্তকাৰণ-বিষয়ে নানা বিপ্ৰতিপত্তিৰ উল্লেখ কৰিয়া, তন্মধ্যে ন্যায় কি?—এই প্ৰশ্নোত্তৰে বলিয়াছেন, “ঈশ্বৰ ইতি ন্যায়ঃ”। পৰে প্ৰমাণ দ্বাৰা ঈশ্বৰেৰ অস্তিত্ব ও জগৎকৰ্তৃত্ব সমৰ্থন-পূৰ্বক নিরীশ্বৰ সাংখ্যমত খণ্ডন কৰিয়াছেন। মূলকথা, মহৰ্ষি গোতমেৰ “ঈশ্বৰঃ কাৰণং পুৰুষকস্মাফল্যদৰ্শনাৎ” এই সূত্ৰটি পূৰ্বপক্ষসূত্ৰই হউক, আৰ সিদ্ধান্তসূত্ৰই হউক, উভয় পক্ষেই মহৰ্ষিৰ এই প্ৰকৰণেৰ দ্বাৰা ঈশ্বৰেৰ অস্তিত্ব ও জগৎকৰ্তৃত্ব প্ৰতিপন্ন হইয়াছে। স্তত্ৰাং ত্ৰায়দৰ্শনে ঈশ্বৰবাদ নাই, ত্ৰায়দৰ্শনকাৰ গোতম মুনি ঈশ্বৰ ও তাঁহাৰ জগৎকৰ্তৃত্বাদি সিদ্ধান্তৰূপে ব্যক্ত কৰিয়া বলেন নাই, ইহা কোন মতেই বলা যায় না। তবে প্ৰশ্ন হয় যে, ঈশ্বৰ মহৰ্ষি গোতমেৰ সন্মত পদাৰ্থ হইলে, তিনি সৰ্ব্বপ্ৰথম সূত্ৰে পদাৰ্থেৰ উদ্দেশ্য কৰিতে ঈশ্বৰেৰ বিশেষ কৰিয়া উল্লেখ কৰেন নাই কেন? ত্ৰায়দৰ্শনে প্ৰমাণাদি পদাৰ্থেৰ ন্যায় ঈশ্বৰেৰ উদ্দেশ্য, লক্ষণ ও পৰীক্ষা নাই কেন? এতদুত্তৰে প্ৰথম অধ্যায়ে মহৰ্ষি গোতমেৰ অভিপ্ৰায় ও সিদ্ধান্ত বিষয়ে কিছু আলোচনা কৰিয়াছি। (১ম খণ্ড, ১ম সংস্কৰণ ৮৭ পৃষ্ঠা দ্ৰষ্টব্য)। এই অধ্যায়েৰ দ্বিতীয় আঙ্কিৰে প্ৰাৰম্ভে পুনৰ্কাৰ সেই সমস্ত কথাৰ আলোচনা হইবে। এখানে পূৰ্বোক্ত প্ৰশ্নেৰ উত্তৰে ইহাও বলা যায় যে, মহৰ্ষি গোতম দ্বাদশবিধ প্ৰমেয় পদাৰ্থ বলিতে প্ৰথম অধ্যায়ে “আত্মগৰীৰেক্সিয়াৰ্থ” ইত্যাদি (২ম) সূত্ৰে “আত্মন” শব্দেৰ দ্বাৰা আত্মৰূপে জীবাত্মা ও পৰমাত্মা—এই উভয়েকেই বলিয়াছেন। স্তত্ৰাং গোতমোক্ত প্ৰমেয় পদাৰ্থেৰ মধোই আত্মৰূপে ঈশ্বৰও কথিত হইয়াছেন। বস্তুতঃ একই আত্মত্ব যে, জীবাত্মা ও পৰমাত্মা, এই উভয়েৰই ধৰ্ম, ঈশ্বৰও যে আত্মজাতীয়, ইহা পৰবৰ্তী ভাষ্যে

ভাষ্যকারও বলিয়াছেন। সুতরাং ভাষ্যকারের মতেও “আত্মন” শব্দের দ্বারা আত্মরূপে জীবাত্মাও ঈশ্বর, এই উভয়কেই বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীন ব্যাখ্যাকারগণের ব্যাখ্যায় তাঁহারা যে গোতমোক্ত ঐ “আত্মন” শব্দের দ্বারা কেবল জীবাত্মাকেই গ্রহণ করিয়াছেন, তাঁহাদিগের মতে গোতমোক্ত প্রথম প্রমেয় জীবাত্মা, ইহাই বুঝা যায়। তাঁহারা গোতমোক্ত প্রথম প্রমেয় আত্মার উদ্দেশ, লক্ষণ ও পরীক্ষার ব্যাখ্যায় ঈশ্বরের নামও করেন নাই। কিন্তু নব্যনৈয়ায়িক বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রথম অধ্যায়ে মহর্ষি গোতমের আত্মার (১০ম) লক্ষণসূত্রের ব্যাখ্যায় শেষে বলিয়াছেন যে, এই সূত্রোক্ত বুদ্ধি, ইচ্ছা ও প্রযত্ন, জীবাত্মা ও পরমাত্মা—উভয়েরই লক্ষণ। সুতরাং তাঁহার মতে মহর্ষি উহার পূর্বসূত্রে যে “আত্মন” শব্দের দ্বারা আত্মরূপে জীবাত্মা ও পরমাত্মা—উভয়কেই বলিয়াছেন, ইহা তিনি স্পষ্ট করিয়া না বলিলেও, নিঃসন্দেহে বুঝা যায়। তবে প্রশ্ন হয় যে, মহর্ষি “আত্মন” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মা—উভয়কেই প্রকাশ করিয়া আত্মার লক্ষণসূত্রে ঐ উভয় আত্মারই লক্ষণ বলিলে, তিনি তৃতীয় অধ্যায়ে জীবাত্মার পরীক্ষা করিয়া পরমাত্মা ঈশ্বরের কোনরূপ পরীক্ষা করেন নাই কেন? এতদুত্তরে বৃত্তিকার বিশ্বনাথের পক্ষে বলা যায় যে, মহর্ষি তাঁহার কথিত সমস্ত পদার্থেরই পরীক্ষা করেন নাই। যে সমস্ত পদার্থে অন্যের কোনরূপ সংশয় হইয়াছে, সেই সমস্ত পদার্থেরই পরীক্ষা করিয়াছেন। কারণ, সংশয় ব্যতীত পরীক্ষা হইতে পারে না। বিচারমাত্রই সংশয়পূর্বক। দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রারম্ভে এ সকল কথা বলা হইয়াছে। ঈশ্বর-বিষয়ে সামান্যতঃ কাহারও কোনরূপ সংশয় নাই। “জ্ঞায়কুতুম্বাঙ্গলি” গ্রন্থের প্রারম্ভে উদয়নাচার্য্যও ইহা সমর্থন করিয়াছেন। তবে ঈশ্বর-বিষয়ে কাহারও বিশেষ সংশয় জন্মিলে মহর্ষি গোতমের প্রদর্শিত পরীক্ষার প্রণালী অনুসরণ করিয়া পরীক্ষার দ্বারা ঐ সংশয় নিরাস করিতে হইবে। বৃত্তিকারের মতে দ্বিতীয় অধ্যায়ে “যত্র সংশয়ন্তত্ৰৈবমুত্তরোত্তরপ্রসঙ্গঃ” (১১৭)—এই সূত্রের দ্বারা যে পদার্থে সংশয় হইবে, সেই পদার্থেই পূর্বোক্তরূপ পরীক্ষা করিতে হইবে, ইহা মহর্ষি নিজেই বলিয়াছেন। এজন্যই মহর্ষি তাঁহার কথিত “প্রয়োজন” “দৃষ্টান্ত” ও “সিদ্ধান্ত” প্রভৃতি পদার্থের পরীক্ষা করেন নাই। পরন্তু ইহাও বলা যায় যে, মহর্ষি এখানে “প্রত্যভাব” নামক প্রমেয়ের

পরীক্ষা-প্রসঙ্গে এই প্রকরণের দ্বারা পূর্বপক্ষ-বিশেষের নিরাস করিয়া যে সিদ্ধান্ত নির্ণয় করিয়াছেন, উহাই তাহার পূর্বকথিত ঈশ্বর নামক প্রমেয়-বিষয়ে নিজ কর্তব্য-পরীক্ষা। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ শেষে এই প্রকরণের যে ব্যাখ্যাস্তর প্রকাশ করিয়াছেন, তাহাই মহর্ষির অভিমত বলিয়া গ্রহণ করিলে এই প্রকরণের দ্বারা সরলভাবেই ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও জগৎকর্তৃত্বাদি সিদ্ধান্ত পরীক্ষিত হইয়াছে। ঈশ্বর-বিষয়ে অগ্ৰাণু কথা পরবর্তী ভাষ্যের ব্যাখ্যায় ব্যক্ত হইবে।

ভাষ্য। গুণাবিশিষ্টমাত্মান্তরমাম্বরঃ । তস্যাত্মকত্বপাৎ কতপাস্তরানু-
পপত্তিঃ । অধর্ম-মিথ্যাজ্ঞান-প্রমাদহান্যা ধর্মজ্ঞানসর্মাধ-সম্পদা চ বিশিষ্টমাত্মা-
ন্তরমাম্বরঃ । তসঃ চ ধর্মসর্মাধফলমগমাদাষ্টবিধমৈশ্বর্যং । সংকল্পানু-
বিধায়ী চাস্য ধর্মঃ^১ প্রত্যাত্মবৃত্তীন ধর্মধর্মসংগলান্ পৃথিব্যাদীন চ ভূতানি
প্রবর্তয়তি । এবঞ্চ স্বকৃতাভ্যাগমস্যালোপেন^২ নিশ্চায়-প্রাকাম্যমাম্বরস্য স্বকৃত-
কর্মফলং বেদিতব্যং । আন্তকল্পচায়ং । যথা পিতাহপত্যানাং তথা পিতৃভূত
ঈশ্বরো ভূতানাং । ন চাত্মকত্বপাদন্যঃ কল্পঃ সম্ভবতি । ন তাবদস্য বুদ্ধিং
বিনা কর্মচক্ষুর্মৈ লিঙ্গভূতঃ শক্য উপপাদয়িতুং । আগমচ দ্রষ্টা বোধ্য
সংসৃজাতা ঈশ্বর ইতি । বুদ্ধ্যাদিভিচ্চাত্মলিগৈর্নরূপাখ্যামাম্বরং প্রত্যক্ষা-
নুমানাগমবিষয়াতীতং কঃ শক্ত উপপাদয়িতুং । স্বকৃতাভ্যাগমলোপেন প্রবর্ত-
মানস্যাস্য যদুক্তং প্রতিষেধজাতমকর্মনিমিত্তে শরীরসর্গে তৎ সর্বং প্রসজ্যত ইতি ।

১। “আত্মকত্বপাৎ” দিত্যত্র আত্মপ্রকারাত্মজাতীয়ান্নিতি যাবৎ । সংসারবন্ধ্য
আত্মভ্যো বিশেষমাহ—“অধর্মোতি ।”—তাৎপৰ্য্যটীকা ।

২। নবস্য কর্মনিষ্ঠানাভাবাৎ কৃতো ধর্মঃ ? তথা চাগমাদিক মৈশ্বর্যং কার্যারূপং
বিনৈব কর্মণা, ইত্যকৃত্য ভ্যাগম প্রসঙ্গ ইত্যত আহ—“সংকল্পানুবিধায়ী চাসী ধর্ম” ইতি ।
তাৎপৰ্য্যটীকা ।

৩। প্রবর্তয়তু কিমেতাৎ ইত্যত আহ—“এবঞ্চ স্বকৃতাভ্যাগমস্যালোপেন” ইতি ।
মাত্ত্বাহ্যানুষ্ঠানং, সংকল্পলক্ষণা নৃত্যমজ্ঞানিতধর্মফলমৈশ্বর্যং জগদ্বিশ্রমফলমিতি নাকৃত্য-
ভ্যাগমপ্রসঙ্গ ইত্যর্থঃ ।—তাৎপৰ্য্যটীকা ।

৪। পুরুষৈবৈকর্ম কৃতং তৎ ফলাভ্যাগমলোপেন প্রবর্তমানস্য ইত্যর্থঃ ।

—তাৎপৰ্য্যটীকা ৯

অনুবাদ। গুণবিশিষ্ট আত্মাস্তর অর্থাৎ আত্মবিশেষ পরমাত্মা ঈশ্বর। সেই ঈশ্বরের সম্বন্ধে আত্ম-প্রকার হইতে অন্ত প্রকারের উপপত্তি হয় না। অর্ধমিথ্যাজ্ঞান ও প্রমাদের অভাবের দ্বারা এবং ধর্ম, জ্ঞান, সমাধি ও সম্পদের দ্বারা বিশিষ্ট আত্মাস্তর ঈশ্বর। সেই ঈশ্বরেরই ধর্ম ও সমাধির ফল অগ্নিমানি অষ্টপ্রকার ঐশ্বর্য্য * এই ঈশ্বরের সংকল্পজনিত ধর্মই প্রত্যেক জীবস্থ ধর্মাদ্বৈতমণ্ডিকে এবং পৃথিব্যাদি ভূতবর্গকে (সৃষ্টির জন্ত) প্রবৃত্ত করে। এইরূপ হইলেই নিজকৃত কর্মের অভ্যাগমের (ফলপ্রাপ্তির) লোপ না হওয়ায়, অর্থাৎ সৃষ্টি করিবার জন্ত ঈশ্বরের নিজকৃত যে সংকল্পরূপ কর্ম, তাহার ফলপ্রাপ্তির অভাব না হওয়ায়, “নির্মাণ প্রাকাম্য” অর্থাৎ ইচ্ছামাত্রে জগদ্বিনির্মাণ ঈশ্বরের নিজকৃত কর্মফল জানিবে। এবং এই ঈশ্বর “আপ্তকল্প” অর্থাৎ অতি বিশ্বস্ত আত্মীয়ের ন্যায় সর্বজীবের নিঃস্বার্থ অনুগ্রাহক। যেমন সন্তানগণের সম্বন্ধে পিতা, তদ্রূপ সমস্ত প্রাণীর সম্বন্ধে ঈশ্বর পিতৃভূত অর্থাৎ পিতৃতুল্য। কিন্তু

* (১) অগ্নিমা, (২) লঘিমা, (৩) মহিমা, (৪) প্রাপ্তি, (৫) প্রাকাম্য, (৬) বিশিষ্ট, (৭) ঈশিষ্ট, (৮) যদ্রুপাবসায়িত্ব,—এই আট প্রকার ঐশ্বর্য্য্য শাস্ত্রে কথিত আছে এবং ঐগুলি প্রবর্তনবিশেষ বলিয়াও অনেকে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। যে ঐশ্বর্য্যের ফলে পরমানন্দের ন্যায় স্ফূর্তি হওয়া যায়, মহান্ দেহকেও এরূপ স্ফূর্তি করা যায়, তাহার নাম—(১) “অগ্নিমা”। যে ঐশ্বর্য্যের ফলে অতি গুরু দেহকেও এমন লঘু করা যায় যে, সূর্য্যাকিরণ আশ্রয় করিয়াও উর্ধ্বে উঠিতে পারে, তাহার নাম—(২) লঘিমা। যে ঐশ্বর্য্যের ফলে স্ফূর্তিকেও মহান করা যায়, তাহার নাম—(৩) মহিমা। যে ঐশ্বর্য্যের ফলে অঙ্গুলির অগ্রভাগের “বারাও চন্দ্রস্পর্শ” করিতে পারে, তাহার নাম—(৪) প্রাপ্তি। যে ঐশ্বর্য্যের ফলে জলের ন্যায় সমান ভূমিতেও নিমজ্জন করিতে পারে অর্থাৎ ডুব দিয়া উঠিতে পারে, তাহার নাম—(৫) প্রাকাম্য। “প্রাকাম্য” বলিতে ইচ্ছার অভিস্রাব না হওয়া অর্থাৎ অব্যর্থ ইচ্ছা। যে ঐশ্বর্য্যের ফলে ভূত ও ভৌতিক সমস্তই বশীভূত হয় এবং নিজে অপন কাহারও বশীভূত হয় না তাহার নাম—(৬) বিশিষ্ট। যে ঐশ্বর্য্যের ফলে ভূত ও ভৌতিক সমস্ত পদার্থেই সৃষ্টি, স্থিতি ও সংহারে সামর্থ্য্য জন্মে তাহার নাম—(৭) ঈশিষ্ট। (৮) “যদ্রুপাবসায়িত্ব” বলিতে সত্যসংকল্পতা। ঐ অন্তিম ঐশ্বর্য্যের ফলে যখন যেরূপ সংকল্প জন্মে, ভূতপ্রকৃতিসমূহের সেইরূপেই অবস্থান হয়। যোগদর্শন, বিভূতীপাদের ৪৫শ সূত্রের ব্যাসভাষ্যে পূর্বোক্ত অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্য্য এই রূপেই ব্যাখ্যাত হইয়াছে। তদনুসারেই, ‘সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদীতে (২৩শ কারিকার টীকায়) শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রও পূর্বোক্ত অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্যের এরূপই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। যোগাদিগের “ভূত জয়” হইলে পূর্বোক্ত অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্যের প্রাদুর্ভাব হয়। ভাষ্যকার বাৎস্যয়নের মতে ঈশ্বরের ঐ অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্য্য্য তাহার ধর্ম ও সমাধির ফল।

আত্মার প্রকার হইতে (ঈশ্বরের) অগ্ন প্রকার সম্ভব হয় না। (কারণ) বুদ্ধি অর্থাৎ জ্ঞান ব্যতীত এই ঈশ্বরের লিঙ্গভূত (অল্পমাপক) কোন ধর্ম উপপাদন করিতে পারা যায় না। আগম অর্থাৎ শাস্ত্রপ্রমাণ হইতেও ঈশ্বর দ্রষ্টা, বোদ্ধা ও সর্বজ্ঞ, ইহা সিদ্ধ হয়। কিন্তু আত্মার লিঙ্গ বুদ্ধি প্রভৃতির দ্বারা নিরূপাখ্য অর্থাৎ নির্বিশেষিত (সুতরাং) প্রত্যক্ষ অল্পমান ও আগম-প্রমাণের বিষয়াতীত ঈশ্বরকে অর্থাৎ নিগূণ ঈশ্বরকে কে উপপাদন করিতে সমর্থ হয়? [অর্থাৎ ঈশ্বরকে নিগূণ বলিলে, তিনি প্রমাণসিদ্ধই হইতে পারেন না, সুতরাং ঈশ্বর বুদ্ধাদিগুণ বিশিষ্ট আত্মাবিশেষ, ইহা অবশ্য স্বীকার্য।]

“স্বকৃতভাগমে”র (জীবের পূর্বকৃত কর্মের ফলপ্রাপ্তির) লোপ করিয়া অর্থাৎ জীবগণের পূর্ব কর্মফল ধর্মাদ্বৈতসমূহকে অপেক্ষা না করিয়া (সৃষ্টিকার্য্যে) প্রবর্তমান এই ঈশ্বরের সমক্ষে শরীরসৃষ্টি কর্মনিমিত্তক না হইলে, যে সমস্ত দোষ উক্ত হইয়াছে, সেই সমস্ত দোষ প্রসক্ত হয়।

টিপ্পনী। মহর্ষি গোতম পূর্বে পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণুসমূহকে জগতের উপাদান-কারণ বলিয়া নিজ সিদ্ধান্ত সূচনা করিয়া পরে, অভাবই জগতের উপাদানকারণ, এই মতের খণ্ডনের দ্বারা তাঁহার পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থনপূর্বক এই প্রকরণের দ্বারা শেষে যে ঈশ্বরকে জগতের নিমিত্ত-কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত সূচনা করিয়াছেন, তাঁহার মতে ঐ ঈশ্বরের স্বরূপ কি? ঈশ্বর সগুণ, কি নিগূণ? জীবাত্মা হইতে ভিন্ন কি অভিন্ন? ভিন্ন হইলে জীবাত্মা হইতে বিজাতীয় অথবা সজাতীয়? সজাতীয় হইলে জীবাত্মা হইতে ঈশ্বরের বিশেষ কি?—ইত্যাদি প্রশ্ন অবশ্যই হইবে। তাই ভাষ্যকার সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, গুণবিশিষ্ট আত্মান্তর ঈশ্বর। অর্থাৎ ঈশ্বর সগুণ এবং আত্মজাতীয় অর্থাৎ জীবাত্মা হইতে ভিন্ন হইলেও বিজাতীয় দ্রব্যান্তর নহেন, ঈশ্বরও আত্মবিশেষ। তাই তাঁহাকে পরমাত্মা বলা হয়। মহর্ষি পতঞ্জলিও “পুরুষবিশেষ ঈশ্বরঃ”,—এই কথা বলিয়া ঈশ্বরকে আত্মবিশেষই বলিয়াছেন। ঈশ্বর যে, আত্মান্তর অর্থাৎ আত্মবিশেষ, ইহা সমর্থন করিতে ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে আত্মপ্রকার হইতে সেই ঈশ্বরের আর কোন প্রকারের উপপত্তি হয় না। অর্থাৎ ঈশ্বর আত্মজাতীয় ভিন্ন আর কোন পদার্থ, ইহা প্রমাণসিদ্ধ হয় না। প্রশ্ন হইতে পারে যে, জীবাত্মার জ্ঞান অনিত্য; ঈশ্বরের জ্ঞান নিত্য, সুতরাং ঈশ্বর জীবাত্মা হইতে বিজাতীয় পুরুষ। তিনি জীবাত্মার সজাতীয় হইতে পারেন

না। এজন্য ভাষ্যকার পরে তাঁহার পূর্বোক্ত ঐ সিদ্ধান্তের যুক্তি প্রদর্শনের জন্য বলিয়াছেন যে, “আত্মকল্প” (আত্মার প্রকার) হইতে ঈশ্বরের “অন্যকল্প” (অন্য প্রকার) সম্ভবই নহে। তাৎপর্য এই যে, আত্মা দুই প্রকার, জীবাত্মা ও পরমাত্মা। ঈশ্বরই পরমাত্মা, তিনিও আত্মজাতীয় অর্থাৎ আত্মবিশিষ্ট। একই আত্মা জীবাত্মা ও পরমাত্মা—এই দ্বিবিধ আত্মারই ধর্ম। কারণ, আত্মা ভিন্ন আর কোন পদার্থই বুদ্ধিমান অর্থাৎ চেতন হইতে পারে না। বুদ্ধি (জ্ঞান) যখন জীবাত্মার দ্বারা ঈশ্বরেরও বিশেষ গুণ বলিয়া স্বীকার করিতেই হইবে, তখন ঈশ্বরকেও আত্মবিশেষই বলিতে হইবে। ঈশ্বরের বুদ্ধি নিত্য বলিয়া তিনি জীবাত্মা হইতে বিজাতীয় হইতে পারেন না। তাৎপর্যটীকাকার ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের বুদ্ধাদি গুণবত্তা-বশতঃ তিনিও আত্মজাতীয়। ঈশ্বরের বুদ্ধাদি গুণের নিত্যতাবশতঃ তিনি জীবাত্মা হইতে বিজাতীয়, ইহা বলা যায় না। কারণ, তাহা হইলে জলীয় ও তৈজস পরমাণুর রূপাদি নিত্য, তন্নিম্ন জল ও তেজের রূপাদি অনিত্য, সূত্রায় জলীয় ও তৈজস পরমাণু জল ও তেজ হইতে বিজাতীয় ইহাও স্বীকার করিতে হয়। অতএব গুণের নিত্যতা ও অনিত্যতা-প্রযুক্ত ঐ গুণাশ্রয় দ্রব্যের বিভিন্ন জাতীয়তা সিদ্ধ হয় না। একই আত্মা জাতি যে, জীবাত্মা ও ঈশ্বর—এই উভয়েই আছে, ইহা “সিদ্ধান্তযুক্তাবলী” গ্রন্থে নব্যনৈয়ায়িক বিশ্বনাথও সমর্থন করিয়াছেন। যাহারা ঈশ্বরে ঐ আত্মা জাতি স্বীকার করেন নাই, তাঁহাদিগের মতের উল্লেখ করিয়াও তিনি ঐ মত গ্রহণ করেন নাই। কারণ, ক্রটিতে বহুস্থানে জীবাত্মার দ্বারা পরমাত্মা বুঝাইতেও কেবল “আত্মানু” শব্দের প্রয়োগ আছে। কিন্তু ঈশ্বরে আত্মা না থাকিলে, ক্রটিতে ঐরূপ মুখ্য প্রয়োগ হইতে পারে না। আত্মারূপে জীবাত্মাও ঈশ্বর, এই উভয়েই “আত্মানু” শব্দের বাচ্য হইলে “আত্মানু” শব্দের দ্বারা ঐ দ্বিবিধ আত্মাই বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু রঘুনাথ শিরোমণির “দীপ্তি”র মঙ্গলাচরণ শ্লোকের “পরমাত্মনে” এই বাক্যের ব্যাখ্যা করিতে টীকাকার গদাধর ভট্টাচার্য শেষে বলিয়াছেন যে, “আত্মানু” শব্দ জ্ঞানবিশিষ্ট অর্থাৎ চেতন, এই অর্থেরই বাচক। তিনি ঈশ্বরে আত্মজাতি স্বীকার করেন নাই, ঐ জাতি বিষয়ে যুক্তও ভুল বলিয়াছেন। জ্ঞানবিশিষ্ট বা চেতনই “আত্মানু” শব্দের বাচ্য হইলেও, ঈশ্বরও “আত্মানু” শব্দের বাচ্য হইতে পারেন। কারণ, জীবাত্মার দ্বারা ঈশ্বরও জ্ঞানবিশিষ্ট। তাহা হইলে এই প্রসঙ্গে ইহাও বলিতে পারি যে, মহর্ষি কণাদ

নববিধ দ্রব্যের উদ্দেশ্য করিতে বৈশেষিক-দর্শনের পঞ্চম সূত্রে যে “আত্মন-” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন এবং মহর্ষি গোতম দ্বাদশবিধ “প্রমেয়” পদার্থের উদ্দেশ্য করিতে শ্রায়দর্শনের প্রথম অধ্যায়ের নবম সূত্রে যে, “আত্মন-” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, তদ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মা, এই দ্বিবিধ আত্মাকেই গ্রহণ করা যাইতে পারে। প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদও কণাদসম্মত নববিধ দ্রব্যের উদ্দেশ্য করিতে “আত্মন-” শব্দেরই প্রয়োগ করিয়াছেন। সেখানে “শ্রায়বন্দলী”-কার শ্রীধর ভট্ট লিখিয়াছেন, “ঈশ্বরোহপি বুদ্ধিগুণত্বাদাত্মব”—ইত্যাদি। সূত্রাং শ্রীধর ভট্টও যে বৈশেষিক-দর্শনে ঐ “আত্মন-” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা ও ঈশ্বর—এই উভয়কেই গ্রহণ করিয়াছেন, তদ্বিষয়ে সন্দেহ নাই। বস্তুতঃ ঈশ্বর কণাদের স্বীকৃত দ্রব্যপদার্থ। সূত্রাং তিনি দ্রব্যপদার্থের বিভাগ করিতে ঈশ্বরকে পরিত্যাগ করিবেন কেন? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। মহর্ষি কণাদ ও গোতম “আত্মন-” শব্দের প্রয়োগ করিয়া জীবাত্মা ও ঈশ্বর এই উভয়কে গ্রহণ করিলেও, আত্মবিচার-স্থলে জীবাত্মাবিষয়েই সংশয়মূলক বিচারের কর্তব্যতা বুঝিয়া তাহাই করিয়া গিয়াছেন, ইহাও বুঝা যাইতে পারে। সে যাহা হউক, প্রকৃত বিষয়ে এখানে ভাষ্যকারের কথা এই যে, বুদ্ধি অর্থাৎ জ্ঞান যখন জীবাত্মার শ্রায় পরমাত্মা ঈশ্বরেরও গুণ, তখন ঈশ্বর জীবাত্মা হইতে বিজাতীয় পুরুষ নহেন, তিনিও আত্মজাতীয় বা আত্মবিশেষ। যোগদর্শনে মহর্ষি পতঞ্জলিও ঈশ্বরকে “পুরুষবিশেষ” বলিয়াছেন। বুদ্ধি অর্থাৎ জ্ঞান যে, জীবাত্মার শ্রায় ঈশ্বরেরও গুণ বলিয়া অবশ্য স্বীকার্য্য,—ইহা সমর্থন করিতে ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন, যে বুদ্ধি ব্যতীত আর কোন পদার্থকেই ঈশ্বরের “লিঙ্গ” অর্থাৎ সাধক অনুমাপক বলিয়া উপপাদন করিতে পারা যায় না। ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য্য এই যে, জড়পদার্থ কখনও কোন চেতনের সাহায্য ব্যতীত কার্য্যজনক হয় না। কুস্তকারের প্রযত্নাদি ব্যতীত কেবল মুস্তিকাদি কারণ, ঘটের উৎপাদক হয় না, ইহা সকলেরই স্বীকৃত সত্য। সূত্রাং পরমাণু প্রভৃতি জড়পদার্থও অবশ্য কোন বুদ্ধিমান্ অর্থাৎ চেতন পদার্থের সাহায্যেই জগৎ সৃষ্টি করে, ইহাও স্বীকার্য্য। কিন্তু সৃষ্টির পূর্বে জীবাত্মার দেহাদি না থাকায়, তাহার বুদ্ধি বা জ্ঞানের উৎপত্তি সম্ভব না হওয়ায় এবং জীবাত্মার অসর্বজ্ঞতা-বশতঃ জীবাত্মা পরমাণু প্রভৃতির অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না। সূত্রাং নিত্যবুদ্ধিসম্পন্ন সর্বজ্ঞ কোন আত্মবিশেষই পরমাণু প্রভৃতির অধিষ্ঠাতা, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। অর্থাৎ যেহেতু পরমাণু প্রভৃতি অচেতন

পদার্থ হইয়াও জগতের কারণ, অতএব ঐ পরমাণু প্রভৃতি কোন বুদ্ধিমান, পুরুষ
কর্তৃক অধিষ্ঠিত, এইরূপ অনুমানের দ্বারা নিত্যবুদ্ধিসম্পন্ন জগৎকর্ত্তা ঈশ্বরেরই
সিদ্ধি হয়। কিন্তু ঐরূপ নিত্যবুদ্ধি স্বীকার না করিলে, কোন হেতুর দ্বারা
ঈশ্বরের সিদ্ধি হইতে পারে না। সুতরাং জগৎকর্ত্তা ঈশ্বর সিদ্ধ করিতে হইলে,
তাঁহার বুদ্ধি-রূপ গুণ অবশ্যই সিদ্ধ হইবে। পূর্বোক্তরূপেই বুদ্ধি অর্থাৎ জ্ঞান
নামক গুণ ঈশ্বরের লিঙ্গ বা অনুমাপক হয়। তাই পূর্বোক্ত তাৎপৰ্য্যেই ভাষ্যকার
বলিয়াছেন যে, বুদ্ধি ব্যতীত আর কোন পদার্থই ঈশ্বরের লিঙ্গ বা অনুমাপকরূপে
উপপাদন করিতে পারা যায় না। অবশ্যই আপত্তি হইবে যে, “সত্যং জ্ঞানমনন্তং
ব্রহ্ম” ইত্যাদি বহু শ্রুতিতে ঈশ্বর জ্ঞানস্বরূপ (জ্ঞানবান্ নহেন) ইহাই কথিত
হইয়াছে। সুতরাং শ্রুতিবিরুদ্ধ কোন অনুমানের দ্বারা ঈশ্বর জ্ঞানবান্ ইহা
সিদ্ধ হইতে পারে না। শ্রুতিবিরুদ্ধ অনুমানের যে প্রামাণ্য নাই, ইহা মহর্ষি
গোতমেরও সিদ্ধান্ত। শ্রুতিবিরুদ্ধ অনুমান যে, “শ্রায়াভাস,” উহা শ্রায়ই নহে,
তাহা ভাষ্যকারও প্রথম অধ্যায়ে প্রথম সূত্রের ভাষ্যে স্পষ্ট বলিয়াছেন। এজন্য
ভাষ্যকার এখানে পরেই আবার বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর দ্রষ্টা, বোদ্ধা, ও সর্বজ্ঞতা
অর্থাৎ সর্ববিষয়ক জ্ঞানবান্, ইহা শ্রুতির দ্বারাও সিদ্ধ হয়। ভাষ্যকারের
বিবক্ষা এই যে, “পশুত্যাচক্ষুঃ স শৃণোত্যাকর্ণঃ, স বেত্তি বেতুং”, এই (স্বৈতাস্থতর,
৩।১২) শ্রুতিবাক্যের দ্বারা ঈশ্বর দ্রষ্টা, বোদ্ধা অর্থাৎ জ্ঞানের আশ্রয় এবং “যঃ
সর্বজ্ঞঃ সর্ববিৎ” এই (মুক্তক, ২।২।৭) শ্রুতিবাক্যের দ্বারা ঈশ্বর সামান্যতঃ ও
বিশেষতঃ সর্ববিষয়ক জ্ঞানবান্, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। পরন্তু বায়ুপুরাণে
ঈশ্বরের যে ছয়টি অঙ্গ কথিত হইয়াছে^১ তন্মধ্যেও সর্বজ্ঞতা এবং

১। বায়ুপুরাণের দ্বাদশ অধ্যায়ে “বিদিত্বা সপ্তসংখ্যানি ষড়ঙ্গং মহেশ্বরং” এই
শ্লোকের পরেই ঈশ্বরের ষড়ঙ্গ বর্ণিত হইয়াছে, যথা—

“সর্বজ্ঞতা তুঙ্গুরনাদিবোধঃ স্বেচ্ছাভাৱিত্যামলগুণশক্তিঃ।

অনন্তশক্তিঃ চিভোদ্যবৎজ্ঞাঃ ষড়াহরণ্যানি মহেশ্বরস্য”।—১২অঃ, ৩৩শ শ্লোক।

সর্বজ্ঞতা প্রভৃতি ঈশ্বরের সহিত নিত্য সংস্থ বলিয়া অঙ্গের তুল্য হওয়ার, অঙ্গ বলিয়া
কথিত হইয়াছে। “ন্যায়কসুসাজলি”র “প্রকাশ” টীকায় বর্ণ্যমান উপাখ্যায় এবং “বোধ্য-
ধিকারের” টিপনীর “নব্যনৈয়ায়িক রত্ননাথ শিরোমণি ঈশ্বরের বায়ুপুরাণোক্ত ষড়ংগের
ব্যাখ্যা করিয়াছেন। শ্রীমদ্‌বাচস্পতি মিশ্র বোগভাষ্যের টীকায় ঈশ্বরের ষড়ঙ্গতা-বিষয়ে
পূর্বোক্ত প্রমাণ উদ্ধৃত করিয়া, পরে দশাব্যয়তা-বিষয়েও প্রমাণ উদ্ধৃত করিয়াছেন, যথা—

“জ্ঞানং বৈরাগ্যমৈশ্বর্যং তপঃ সত্যং ক্ষমা ধৃতিঃ।

স্রষ্টাঃ স্বাক্ষরসংবোধো হ্যাধিষ্ঠাতৃস্বমেব চ।

অব্যয়ানি দশৈতানি নিত্যং তিস্তিস্তি শংকরে” ॥

অনাদিবুদ্ধি ঈশ্বরের অঙ্গ বলিয়া কথিত হওয়ায়, ঈশ্বর যে জ্ঞানবান্, জ্ঞানস্বরূপ নহেন, ইহা স্পষ্ট বুদ্ধিতে পারা যায়। পরন্তু বায়ুপূরণে ঈশ্বরে জ্ঞান প্রভৃতি দশটি অব্যয় অৰ্থাৎ নিত্য পদার্থ সৰ্ব্বদা বৰ্ত্তমান আছে, ইহাও কথিত হওয়ায়, নিত্য জ্ঞান যে ঈশ্বরের ধৰ্ম্ম অৰ্থাৎ ঈশ্বর নিত্যজ্ঞানবান্, ইহাও স্পষ্ট বুদ্ধিতে পারা যায়। যোগদৰ্শনের সমাধিপাদেৰ “তত্ত্ব নিরতিশয়ং সৰ্ব্বজ্ঞবীজং”—এই (২৫) সূত্ৰেৰ ভাষাটীকায় শ্ৰীমদ্ বাচস্পতি মিশ্র বায়ুপূরণেৰ ঐ বচন উদ্ধৃত কৰিয়া ঈশ্বৰেৰ বড়ত্বতা ও দশাব্যয়তা শাস্ত্ৰসিদ্ধ, ইহা প্রদৰ্শন কৰিয়াছেন। পূৰ্ব্বোক্ত যোগসূত্ৰেৰ ভাষ্যেও “সৰ্ব্বজ্ঞ”-পদাৰ্থেৰ ব্যাখ্যায় কথিত হইয়াছে, “যত্র কাষ্ঠাপ্ৰাপ্তি-জ্ঞানম্ স সৰ্ব্বজ্ঞঃ”। অৰ্থাৎ যাহাতে জ্ঞানেৰ চৰম উৎকৰ্ষ, যাহা হইতে অধিক জ্ঞানবান্ আৰ কেহই নাই, তিনিই সৰ্ব্বজ্ঞ। ফলকথা, পূৰ্ব্বোক্ত অনুমান-প্ৰমাণ বা যুক্তিৰ সাহায্যে আগমপ্ৰমাণেৰ দ্বাৰা ঈশ্বৰেৰ যে জ্ঞানৰূপ গুণবন্ত বা জ্ঞানাশ্ৰয় সিদ্ধ হইতেছে, ইহাই প্ৰকৃত তত্ত্ব বলিয়া গ্ৰহণ কৰিতে হইবে। সূত্ৰৰাং শ্ৰুতিতে যেখানে ঈশ্বৰকে “জ্ঞান” বলা হইয়াছে, সেখানে এই “জ্ঞান” শব্দেৰ দ্বাৰা জ্ঞাতা বা জ্ঞানাশ্ৰয়, এই অৰ্থই বুদ্ধিতে হইবে এবং যেখানে “বিজ্ঞান” বলা হইয়াছে, সেখানে যাহাৰ বিশিষ্ট জ্ঞান অৰ্থাৎ সৰ্ব্ববিষয়ক যথার্থ জ্ঞান আছে, এইৰূপ অৰ্থই উহাৰ দ্বাৰা বুদ্ধিতে হইবে। যেমন প্ৰমাতা অৰ্থেও “প্ৰমাণ” শব্দেৰ প্ৰয়োগ কৰিয়া, ঐ অৰ্থে ঈশ্বৰকেও “প্ৰমাণ” বলা হইয়াছে, তদ্রূপ জ্ঞাতা বা জ্ঞানবান্ এই অৰ্থেও শ্ৰুতিতে ঈশ্বৰকে “জ্ঞান” ও “বিজ্ঞান” বলা হইতে পারে। “জ্ঞান” ও “বিজ্ঞান” শব্দেৰ দ্বাৰা ব্যাকৰণ-শাস্ত্ৰানুসাৰে জ্ঞানবান্—এই অৰ্থ বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু শ্ৰুতিৰ “সৰ্ব্বজ্ঞ” ও “সৰ্ব্ববিৎ” প্ৰভৃতি শব্দেৰ দ্বাৰা জ্ঞানস্বরূপ—এই অৰ্থ বুঝা যাইতে পারে না। কেহ বলিয়াছেন যে, শ্ৰুতিতে যে ব্ৰহ্মকে “জ্ঞান,” “বিজ্ঞান” ও “আনন্দ” বলা হইয়াছে, ঐগুলি ব্ৰহ্মেৰ নামই কথিত হইয়াছে। ব্ৰহ্ম, জ্ঞান ও আনন্দস্বরূপ, ইহা ঐ সমস্ত শ্ৰুতিৰ তাৎপৰ্য্য নহে। সে যাহা হউক, মূলকথা জ্ঞান যে ঈশ্বৰেৰ গুণ, ইহা অনুমান ও আগম-প্ৰমাণসিদ্ধ, ইহাই এখানে ভাষ্যকাৰেৰ মূল বক্তব্য।

ভাষ্যকাৰ শেষে আবার তাঁহাৰ পূৰ্ব্বোক্ত কথাৰ সূদৃঢ় সমৰ্থনেৰ জন্ত বলিয়াছেন যে, বুদ্ধি প্ৰভৃতি গুণেৰ দ্বাৰা যিনি “নিৰূপাখ্য” অৰ্থাৎ উপাখ্যাত

বা বিশেষিত নহেন, এমন ঈশ্বর প্রত্যক্ষ, অনুমান ও আগম-প্রমাণের অতীত বিষয়। অর্থাৎ প্রত্যক্ষাদি কোন প্রমাণের দ্বারাই নিগূণ নির্বিশেষ ব্রহ্মের সিদ্ধি হইতেই পারে না। সুতরাং তাদৃশ ঈশ্বরে কোন প্রমাণ না থাকায়, কোন ব্যক্তিই তাদৃশ ঈশ্বরকে উপপাদন করিতে পারেন না। ভাষ্যকারের তাৎপর্য এই যে, বুদ্ধি, ইচ্ছা ও প্রযত্ন, এই তিনটি বিশেষ গুণ, যাহা আত্মার লিঙ্গ বা সাধক বলিয়া কথিত হইয়াছে, ঐ তিনটি বিশেষ গুণ পরমাত্মা ঈশ্বরেরও লিঙ্গ। ঈশ্বরও যখন আত্মাবিশেষ, এবং জড় পরমাণু প্রভৃতির অধিষ্ঠাতা জগৎকর্তা বলিয়া প্রমাণসিদ্ধ, তখন তাহাতেও জীবাত্মার গায় বুদ্ধি, ইচ্ছা ও প্রযত্ন, এই তিনটি বিশেষ গুণ অবশ্য আছে, ইহা স্বীকার্য। কারণ, আত্মলিঙ্গ ঐ তিনটি বিশেষ গুণের দ্বারা নিরূপাখ্য হইলে, অর্থাৎ ঈশ্বর ঐ গুণত্রয়ের দ্বারা বস্তুতঃ উপাখ্যাত বা বিশেষিত নহেন, তিনি বস্তুতঃ নিগূণ, ইহা বলিলে প্রমাণাভাবে ঐ ঈশ্বরের সিদ্ধিই হয় না। কারণ, তাদৃশ নিগূণ নির্বিশেষ ঈশ্বরে প্রত্যক্ষ প্রমাণ নাই। অনুমান প্রমাণের দ্বারাও ঐরূপ ঈশ্বরের সিদ্ধি হইতে পারে না। কারণ, যে অনুমান-প্রমাণের দ্বারা ঈশ্বরের সিদ্ধি হয়, উহার দ্বারা বুদ্ধাদি গুণবিশিষ্ট জগৎকর্তা ঈশ্বরেরই সিদ্ধি হয়। আগমপ্রমাণের দ্বারাও বুদ্ধাদি গুণবিশিষ্ট ঈশ্বরেরই সিদ্ধি হওয়ায়, নিগূণ-নির্বিশেষ ব্রহ্ম আগমের প্রতিপাদ্য নহেন। কারণ, একই ঈশ্বরের সগুণত্ব ও নিগূণত্ব—এই উভয়ই শাস্ত্রার্থ হইতে পারে না। ফলকথা, বুদ্ধাদি গুণশূন্য ঈশ্বরে কোন প্রমাণ না থাকায়, যিনি ঈশ্বর স্বীকার করিয়া, তাঁহাকে বুদ্ধাদি গুণশূন্য বলিবেন, তাঁহার মতে ঈশ্বরের মতে সিদ্ধিই হইতে পারে না, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের গৃহ তাৎপর্য। এই তাৎপর্য বুঝিতে ভাষ্যকারোক্ত “নিরূপাখ্য” এবং “প্রত্যক্ষানুমানাগমবিষয়াতীত” এই দুইটি শব্দের সার্থক্য বুঝা আবশ্যক। ঈশ্বর অনুমান-প্রমাণ বা তর্কের বিষয়ই নহেন, ইহাই ভাষ্যকারের বক্তব্য হইলে, ঐ দুইটি শব্দের কোন সার্থক্য থাকে না এবং ভাষ্যকার প্রথমে যে অনুমান-প্রমাণের দ্বারা বুদ্ধাদি-গুণবিশিষ্ট ঈশ্বরের সিদ্ধি সমর্থন করিয়া পরে “আগমাচ্চ” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা আগম প্রমাণ হইতেও ঐরূপ ঈশ্বরের সিদ্ধি হয় বলিয়া তাঁহার পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তেরই সমর্থন করিয়াছেন, তাহা বিরুদ্ধ হয়। ভাষ্যকার “আগমাচ্চ” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা সর্বজ্ঞ ঈশ্বরকে আগমের বিষয় বলিয়া পরেই আবার তাঁহাকে বিরূপে প্রত্যক্ষ ও অনুমানের সহিত আগমেরও অবিষয় বলিবেন, ভাষ্যকারের ঐ কথা বিরূপে সঙ্গত হইতে পারে, ইহাও

প্রাণধানপূর্বক বুঝা আবশ্যিক। ভাষ্যকারের পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য বুঝিলে কোন বিরোধ বা অসঙ্গতি নাই। তাৎপর্য-টীকাকারের কথার^১ দ্বারাও ভাষ্যকারের পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্যই বুঝা যায়।

পরন্তু এখানে ইহাও বলা আবশ্যক যে, যে ঈশ্বরকে অমুমান বা যুক্তির দ্বারা মনন করিতে হইবে, শ্রবণের পরে যাহার মননও শাস্ত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে, তিনি যে, একেবারে অমুমান বা তর্কের বিষয়ই নহেন, ইহাই বা কিরূপে বলা যায়। ঈশ্বর শাস্ত্রবিরোধী বা বুদ্ধিমান কল্পিত কেবল তর্কের বিষয় নহেন, ইহাই সিদ্ধান্ত। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও “তর্কাপ্রতিষ্ঠানাম্” ইত্যাদি বেদান্তসূত্রের শেষে তর্কমাত্রেরই অপ্রতিষ্ঠা বলিতে পারেন নাই। তিনিও বুদ্ধিমান কল্পিত কৃতর্কেরই অপ্রতিষ্ঠা বলিয়াছেন।^২ কিন্তু নৈয়ায়িকগণও শাস্ত্রনিরপেক্ষ কেবল তর্কের দ্বারা ঈশ্বর সিদ্ধ করেন না। তাঁহারাও এ বিষয়ে অমুকুল শাস্ত্রও প্রমাণরূপে প্রদর্শন করিয়াছেন। কিন্তু নৈয়ায়িক মতে বেদ পৌরুষেয়, ঈশ্বরের বাক্য বলিয়াই বেদ প্রমাণ, নচেৎ আর কোনরূপেই তাঁহাদিগের মতে বেদের প্রামাণ্য সম্ভবই হয় না। সুতরাং তাহারা ঈশ্বর সিদ্ধ করিতে প্রথমেই ঈশ্বরবাক্য বেদকে প্রমাণরূপে প্রদর্শন করিতে পারেন না। কারণ, ঈশ্বরসিদ্ধির পূর্বে ঈশ্বরবাক্য বলিয়া বেদকে প্রমাণরূপে উপস্থিত করা যায় না। এই কারণেই নৈয়ায়িকগণ প্রথমে অমুমান-প্রমাণের দ্বারাই ঈশ্বর সিদ্ধ করিয়া, পরে ঐ সমস্ত অমুমান যে বেদবিরুদ্ধ বা শাস্ত্রবিরুদ্ধ নহে, ঈশ্বরসাধক সমস্ত তর্ক যে, কেবল বুদ্ধিমান-কল্পিত কৃতর্ক নহে, ইহা প্রদর্শন করিতে উহার অমুকুল শ্রুতি, স্মৃতি প্রভৃতি শাস্ত্রপ্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য “শ্রায়কুশুমালি” গ্রন্থের পঞ্চম স্তবকে ঈশ্বরসাধক অনেক অমুমান প্রদর্শন ও বিচার দ্বারা উহার সমর্থনপূর্বক শেষে শ্রুতির দ্বারা উহা সমর্থন করিতে “বিশ্বতশ্চক্ষুরত বিশ্বতো মুখো” ইত্যাদি (শ্বেতাশ্বতর, ৩।৩) শ্রুতির উল্লেখ করিয়া কিরূপে যে উহার দ্বারা তাঁহার প্রদর্শিত অমুমান-প্রমাণসিদ্ধ ঈশ্বরের স্বরূপ সিদ্ধ হয়, তাহা বুঝাইয়াছেন। তিনি শ্রুতির “মন্তব্যঃ”—এই বিধি অমুসারেই শ্রুতিসিদ্ধরূপেই ঈশ্বরের মনন নির্বাহের

১। যদি চারং বদ্ব্যাদিগদ্বৈর্নোপাখ্যায়েত, প্রমাণাভাবাদনুপপন্ন এব স্যাদিত্যাহ, বদ্ব্যাদিভণ্ডেতি।

তাৎপর্য্যটীকা

২। প্রথম খণ্ডের ভূমিকা, ১১শ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

জ্ঞান ঈশ্বরবিষয়ে অনেকপ্রকার অনুমান প্রদর্শন করিয়াছেন। স্বাধীন বুদ্ধি বা শাস্ত্রনিরপেক্ষ কেবল তর্কের দ্বারা তিনি ঈশ্বরসিদ্ধি করিতে যান নাই। কারণ, শাস্ত্রকে একেবারে অপেক্ষা না করিয়া অথবা শাস্ত্রবিরোধী কোন তর্কের দ্বারা ঈশ্বরের সিদ্ধি হইতে পারে না, ইহা নৈয়ায়িকেরও সিদ্ধান্ত। কিন্তু ইহাও বক্তব্য যে, কেবল শাস্ত্র দ্বারাও নির্বিশ্বাসে জগৎকর্তা নিত্য ঈশ্বর সিদ্ধ করা যায় না। তাহা হইলে সাংখ্য ও মীমাংসকসম্প্রদায়বিশেষ সকলশাস্ত্রবিশ্বাসী হইয়াও জগৎকর্তা নিত্যসর্বজ্ঞ ঈশ্বরের অস্তিত্ববিষয়ে বিবাদ করিতে পারিতেন না। বেদনিষ্যাত ভট্টকুমারিলের “শ্লোকবাস্তিকে” জগৎকর্তা সর্বজ্ঞ ঈশ্বরের অস্তিত্ববিষয়ে অপূর্ব তীব্র প্রতিবাদের উদ্ভব হইত না। তাঁহার জগৎকর্তা সর্বজ্ঞ ঈশ্বরের সাধক বেদাদি শাস্ত্রের অন্তরূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সূতরাং বেদাদি শাস্ত্রের অতিদুর্যোধ তাৎপর্যে যে সূচিরকাল হইতেই নানা মতভেদ হইয়াছে এবং উহা অবশ্যসম্ভাবী, ইহা স্বীকার্য। সূতরাং প্রকৃত বেদার্থ নির্ধারণের জ্ঞান জগৎকর্তা ঈশ্বর-বিষয়েও জ্ঞান প্রয়োগ কর্তব্য। গোতমোক্ত জ্ঞান প্রয়োগ করিয়া তদ্বারা যে তত্ত্ব নির্ণীত হইবে, তাহাই ঐতিহাসিক তত্ত্ব বলিয়া গ্রহণ করিতে হইবে। অর্থাৎ ঐতিহ্যের ঐরূপই তাৎপর্য বুঝিতে হইবে। জ্ঞানচাৰ্য্যগণ এইরূপেই সত্য নির্ধারণ করিয়াছেন। পরন্তু যে পর্যন্ত শাস্ত্রার্থ নির্ণীত না হইবে, সে পর্যন্ত কেহ কোন তর্কেই শাস্ত্রবিরোধী বলিয়া উপেক্ষা করিতে পারিবেন না। কিন্তু একেবারে তর্ক পরিত্যাগ করিয়াও কেহ কোন শাস্ত্রার্থ নির্ণয় করিতে পারেন না। বিশেষতঃ জগৎকর্তা ঈশ্বরের অস্তিত্ব-বিষয়ে অনেক শাস্ত্রজ্ঞ আন্তিকগণও বিবাদ করিয়াছেন। সূতরাং জগৎকর্তা ঈশ্বর যে, বস্তুতঃই বেদাদিশাস্ত্রসিদ্ধি, বেদাদি শাস্ত্রের ঐ বিষয়ে অন্তরূপ তাৎপর্য যে প্রকৃত নহে, ইহা প্রতিপন্ন করিতেও নৈয়ায়িকগণ ঈশ্বরবিষয়ে বহু অনুমান প্রয়োগ করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহাদিগের মতে জগৎকর্তা নিত্য ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ মাত্র, উপাদানকারণ নহেন এবং তিনি বুদ্ধাদিগুণবিশিষ্ট, নিগুণ নহেন। জ্ঞানচাৰ্য্য মহর্ষি গোতম তৃতীয় অধ্যায়ে জীবাত্মার জ্ঞানাদি গুণবস্তুর সমর্থন করায়, জীবাত্মার সজাতীয় ঈশ্বরও যে, তাঁহার মতে সগুণ, ইহা বুঝা যায়। বিশেষতঃ এই প্রকরণের শেষস্থিত্রে (তৎকারিতত্বাৎ এই বাক্যের দ্বারা) ঈশ্বরের নিমিত্তকারণত্ব ও জগৎকর্তৃত্ব সিদ্ধান্ত স্থচনা করায়, তাঁহার মতে ঈশ্বর যে, বুদ্ধাদি-গুণবিশিষ্ট, তিনি নিগুণ নহেন, ইহাও বুঝা যায়।

অবশ্য সাংখ্য-সম্প্রদায় আত্মার নিঃশব্দই বাস্তব তত্ত্ব বলিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে আত্মা চৈতন্যরূপ, চৈতন্য তাহার ধর্ম বা গুণ নহে। “নিঃশব্দান্ধচিক্ষা” এই (১।১৪৬) সাংখ্যসূত্রের ভাষ্যে এবং উহার পরবর্ত্তিসূত্রের ভাষ্যে সাংখ্য্যার্চ্য বিজ্ঞানভিক্ষু শাস্ত্র ও যুক্তির দ্বারা উক্ত সাংখ্যমত সমর্থন করিয়াছেন। বেদাদি অনেক শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা যে আত্মার নিঃশব্দ ও চৈতন্যরূপত্বও বুঝা যায়, ইহাও অস্বীকার করা যায় না। এইরূপ ভগবান্ শঙ্করাচার্য প্রভৃতি যে, উপনিষদের বিচার করিয়া, নিঃশব্দ ব্রহ্মবাদ সমর্থন করিয়াছেন, তাহাও অসিদ্ধান্ত বলিয়া সহসা উপেক্ষা করা যায় না। কিন্তু জীবাত্মা ও পরমাত্মার নিঃশব্দ-পক্ষে যেমন শাস্ত্র ও যুক্তি আছে, সগুণত্ব-পক্ষেও ঐরূপ শাস্ত্র ও যুক্তি আছে। নিঃশব্দবাদীরা যেমন তাঁহাদিগের বিরুদ্ধ পক্ষের শাস্ত্রবাক্যের অন্তরূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়া “আমি জানি,” “আমি স্থখী,” “আমি দুঃখী”—ইত্যাদি প্রকার সার্বজনীন প্রতীতিকে ভ্রম বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন, তদ্রূপ আত্মার সগুণত্ববাদীরাও ঐ সমস্ত প্রতীতিকে ভ্রম না বলিয়া নিঃশব্দবোধক শাস্ত্রের অন্তরূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তন্মধ্যে নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের কথা এই যে, জীবাত্মার জ্ঞানাদি-গুণবত্তা যখন প্রত্যক্ষসিদ্ধ ও অমুমান-প্রমাণসিদ্ধ, এবং “এব হি দ্রষ্টা শ্রোতা ভ্রাতা রসয়িতা” ইত্যাদি (প্রপ্ন উপনিষৎ)-শ্রুতিপ্রমাণসিদ্ধ, তখন যে সকল শ্রুতিতে আত্মাকে নিঃশব্দ বলা হইয়াছে, তাহার তাৎপর্য বুঝা যায় যে, মুমুক্শু আত্মাকে নিঃশব্দ বলিয়া ধ্যান করিবেন। ঐ সমস্ত শ্রুতি ও তত্ত্বলোক নানা শাস্ত্রবাক্যে আত্মাবিষয়ক ধ্যান-বিশেষের প্রকারই কথিত হইয়াছে। জীবাত্মার অভিমান-নিবৃত্তির দ্বারা তত্ত্বজ্ঞান লাভের সহায়তার জন্যই এইরূপ ধ্যান উপদিষ্ট হইয়াছে। বস্তুতঃ আত্মার নিঃশব্দ অবাস্তব আরোপিত,—সগুণত্বই বাস্তবতত্ত্ব। এইরূপ যে সমস্ত শ্রুতি ও তত্ত্বলোক নানাশাস্ত্রবাক্যে ব্রহ্মকে নিঃশব্দ বলা হইয়াছে, তাহার তাৎপর্য এই যে, মুমুক্শু ব্রহ্মকে নিঃশব্দ বলিয়া ধ্যান করিবেন। ব্রহ্মের সর্বৈশ্বর্য ও সর্বকামদাতৃত্ব এবং অগ্নাত গুণবত্তা চিন্তা করিলে, মুমুক্শুর তাহার নিকটে ঐশ্বর্য্যাদি লাভে কামনা জন্মিতে পারে। সর্বকামপ্রদ ঈশ্বরের নিকটে তাহার অভ্যাদয়লাভে কামনা উপস্থিত হইয়া তাহাকে যোগভ্রষ্ট করিতে পারে। তাহা হইলে মুমুক্শুর নির্বাণলাভ সুদূরপর্যন্ত হয়। সুতরাং উচ্চাধিকারী মুমুক্শু ব্রহ্মের বাস্তব গুণরাশি ভুলিয়া যাইয়া ব্রহ্মকে নিঃশব্দ বলিয়াই ধ্যান করিবেন। ঐরূপ ধ্যান তাহার নির্বাণলাভে সহায়তা করিবে। শাস্ত্রে অনেক স্থানে ব্রহ্মের ঐরূপ ধ্যানের

প্রকারই কথিত হইয়াছে। বস্তুতঃ ব্রহ্মের সগুণত্বই সত্য, নিগুণত্ব অবাস্তব হইলেও, উহা অধিকারিবিশেষের পক্ষে ধোয়। নৈয়ায়িক মতে আত্মার নিগুণত্বাদি-বোধক শাস্ত্রবাক্যের যে পূর্বোক্তরূপই তাৎপর্য, ইহা “জ্ঞায়কুশ্মাঞ্জলি” গ্রন্থে মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্যও বলিয়াছেন।^১ সেখানে “প্রকাশ” টীকাকার বর্দ্ধমান উপাধ্যায়ও উদয়নাচার্য্যের ঐরূপ তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিয়া বলিয়াছেন। আত্মার অন্তান্ত রূপেও আরোপাত্মক ধ্যান বা উপাসনা-বিশেষ উপনিষদেও বহু স্থানে উপদিষ্ট হইয়াছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও সেই সমস্ত উপাসনাকে আরোপাত্মক উপাসনা বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। সেই রূপ নিগুণত্বাদিরূপে আত্মোপাসনাই উপনিষদের তাৎপর্য্যার্থ বলিয়া নৈয়ায়িক-সম্প্রদায় নিগুণ ব্রহ্মবাদ একেবারেই স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের মতে নিগুণ ব্রহ্মবিষয়ে কিছুমাত্র প্রমাণ নাই। তাই ভাষ্যকার বাংলায়ন বিশ্বাসের সহিত বলিয়া গিয়াছেন যে, নিগুণ ব্রহ্ম প্রত্যক্ষাদি সকল প্রমাণের অতীত বিষয়, ঐরূপ ব্রহ্ম বা ঈশ্বরকে কে উপপাদন করিতে পারে? অর্থাৎ ঈশ্বর নিগুণ হইলে, প্রমাণাভাবে ঈশ্বরের সিক্কিই হয় না।

পরন্তু এখানে ইহাও বক্তব্য যে, জীবাত্মা ও পরমাত্মাকে নিগুণ বলিলেও, একেবারে সমস্ত গুণশূন্য বলা যাইতে পারে না। বৈশেষিক-শাস্ত্রোক্ত গুণকেই ঐ “গুণ” শব্দের দ্বারা গ্রহণ করিলে সংখ্যা, পরিমাণ ও সংযোগ প্রভৃতি সামান্য গুণ যে, আত্মাতে আছে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। সাংখ্যাচার্য্য বিজ্ঞানভিক্ষুও পূর্বোক্ত সাংখ্যাসূত্রের ভাষ্যে এবং অল্পত্রও—“সাক্ষী চেতাঃ কেবলো নিগুণশ্চ” ইত্যাদি শ্রুতিস্থ “নিগুণ” শব্দের অন্তর্গত “গুণ” শব্দের অর্থ যে বিশেষগুণ—গুণমাত্র নহে, ইহা স্পষ্ট স্বীকার করিয়াছেন। তাহা হইলে, ঐ “গুণ” শব্দের দ্বারা বিশিষ্ট গুণবিশেষের ব্যাখ্যা করিয়া, আত্মার সগুণত্ববাদীরাও নিগুণত্ব-বোধক শ্রুতির উপপত্তি করিতে পারেন। ঐ রূপ কোন ব্যাখ্যা করিলে নিগুণত্ব ও সগুণত্ববোধক দ্বিবিধ শ্রুতির কোন বিরোধ থাকে না। নিগুণ ব্রহ্মবাদের বিস্তৃতপ্রতিবাদকারী বৈষ্ণবাচার্য্য রামানুজ নিগুণত্ববোধক শ্রুতির সেইরূপই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ভাষ্যকার বাংলায়নের জ্ঞায় আচার্য্য রামানুজও বলিয়াছেন যে, ব্রহ্ম বা ঈশ্বর বুদ্ধাদিগুণশূন্য হইতেই পারেন না। তাদৃশ ঈশ্বরে কোন প্রমাণ নাই। রামানুজ

১। “নিরঞ্জনাববোধার্থে ন চ সমপি তৎপরঃ”। ৩।১৭।

আত্মনো বস্মিরঞ্জনত্বং বিশেষগুণশূন্যত্বং তদ্ব্যোমিত্যেবমপ্যন্যত্র ব্রহ্মত্ববোধনপর ইত্যর্থঃ।

—প্রকাশটীকা।

অন্তভাবে তাঁহার ঐ দিকান্ত সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, সমস্ত প্রমাণই সর্বিশেষ বস্তুবিষয়ক। নির্বিশেষ বস্তু কোন প্রমাণের বিষয়ই হয় না। যাহাকে “নির্বিকল্পক” প্রত্যক্ষ বলা হইয়াছে, তাহাতেও সর্বিশেষ বস্তুই বিষয় হয়। সুতরাং প্রমাণভাবে নিগূর্ণ নির্বিশেষ ব্রহ্মের সিদ্ধি হইতেই পারে না। শ্রুতি ও তত্ত্বলব্ধ নানা শাস্ত্রে ব্রহ্মের নিগূর্ণত্ববোধক যে সমস্ত বাক্য আছে, তাহার তাৎপর্য্য এই যে, ব্রহ্ম সমস্ত প্রাকৃত-হেয়গুণশূন্য। ব্রহ্ম সর্বপ্রকার গুণশূন্য, ইহা ঐ সমস্ত শাস্ত্রবাক্যের তাৎপর্য্য নহে।^১ কারণ, পরব্রহ্ম বাসুদেব, অপ্রাকৃত অশেষকল্যাণগুণের আকর। তিনি সর্বকথা নিগূর্ণ হইতেই পারেন না। যে শাস্ত্র নানা স্থানে পরব্রহ্মের নানাগুণ বর্ণন করিয়াছেন, সেই শাস্ত্রই আবার তাঁহাকে সর্বকথা গুণশূন্য বলিতে পারেন না। পরব্রহ্মের সগুণত্ব ও নিগূর্ণত্ববোধক শাস্ত্রদ্বারা সগুণ ও নিগূর্ণভেদে ব্রহ্ম দ্বিবিধ, এইরূপ কল্পনারও কোন কারণ নাই। রামানুজ নানা প্রমাণের দ্বারা ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, একই ব্রহ্ম দিব্য কল্যাণযোগে সগুণ, এবং প্রাকৃত হেয়গুণ-শূন্য বলিয়া নিগূর্ণ, এইরূপ বিষয়ভেদে একই ব্রহ্মের সগুণত্ব ও নিগূর্ণত্ব শাস্ত্রে বর্ণিত হইয়াছে, ইহাই বুঝা যায়। সুতরাং শব্বরের ন্যায় সগুণ ও নিগূর্ণভেদে ব্রহ্মের দ্বৈবিধ্য কল্পনা সঙ্গত নহে।^২ বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী রামানুজ শ্রীভাষ্যে নৈয়ায়িকের ন্যায় বলিয়াছেন, “চৈতন্যং নাম চৈতন্তগুণযোগঃ। অত ঈক্ষণগুণবিরহিণঃ প্রধান-তুল্যত্বমেবেতি”। অর্থাৎ চৈতন্তরূপ গুণবস্তাই চৈতনত্ব, চৈতন্তরূপ গুণবিশিষ্ট হইলেই, চৈতন বলা যায়। সুতরাং “তদৈক্ষত”, ইত্যাদি শ্রুতিতে ব্রহ্মের যে ঈক্ষণ কথিত হইয়াছে, যে ঈক্ষণ চৈতনের ধর্ম্ম বলিয়া উহা সাংখ্যসম্মত জড়-প্রকৃতির পক্ষে সম্ভব না হওয়ায়, বেদান্তদর্শনে “ঈক্ষতের্না শব্দং” এই সূত্রের দ্বারা সাংখ্য-সম্মত প্রকৃতির জগৎকারণত্ব খণ্ডিত হইয়াছে, সেই ঈক্ষণরূপ গুণ অর্থাৎ চৈতন্তরূপ গুণ, ব্রহ্মে না থাকিলে, ব্রহ্মও সাংখ্যসম্মত প্রকৃতির তুল্য অর্থাৎ জড় হইয়া পড়েন। ব্রহ্ম চৈতন্যস্বরূপ; তিনি জ্ঞানস্বভাব, ইহাও নানা শাস্ত্রবাক্যের

১। কিন্তু সম্বৎপ্রমাণস্য সর্বিশেষবিষয়তয়া নির্বিশেষবস্তুনি ন কিমপি প্রমাণং সমান্তি। নির্বিকল্পকপ্রত্যক্ষোপি সর্বিশেষমেব প্রতীয়তে—ইত্যাদি।

“নিগূর্ণবাদোচ প্রাকৃতহেয়গুণনিষেধবিষয়তয়া ব্যবহৃতঃ”। ইত্যাদি।—সম্বৎদর্শন-সংগ্রহে “রামানুজদর্শন”।

২। “দিব্যকল্যাণগুণযোগেন সগুণত্বং প্রাকৃতহেয়গুণহিত্বেন নিগূর্ণত্বমিতি বিষয়-ভেদবর্ণনে নৈকসৈবাগমাদ্ ব্রহ্মৈববিধ্যং দ্বন্দ্বচনমিতি দিক্।—বেদান্ততত্ত্বসার।

দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। বৈষ্ণব দার্শনিকগণ তদনুসারে ব্রহ্মকে অদ্বয় জ্ঞানতত্ত্ব বলিয়া ব্যাখ্যা করিলেও, তাঁহারা ব্রহ্মের গুণবত্তাও সমর্থন করিয়াছেন। গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীজীব গোস্বামীও “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে রামানুজের উক্তির প্রতিধ্বনি করিয়া বলিয়াছেন যে, ‘যে সমস্ত শ্রুতিদ্বারা ব্রহ্মের উপাধি বা গুণের প্রতিবেদন করা হইয়াছে, তদ্বারা ব্রহ্মের প্রাকৃত সত্ত্বাদি গুণেরই প্রতিবেদন করিয়া “নিত্যং বিভূঃ সর্বগতঃ” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা ব্রহ্মের নিত্যত্ব ও বিভূত্ব প্রভৃতি কল্যাণ-গুণবত্তাই কথিত হইয়াছে। এইরূপ “নিগুণং নিরঞ্জনং” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যেরও ব্রহ্মের প্রাকৃত হেয়গুণ নিষেধেই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। অত্থা ব্রহ্ম সর্বপ্রকার গুণশূন্য, ধর্মশূন্য হইলে তাহাতে নিগুণব্রহ্মবাদীর নিজ সম্মত নিত্যত্ব ও বিভূত্বাদিও নাই বলিতে হয়। শ্রীজীব গোস্বামী “ভগবৎসন্দর্ভে”ও শাস্ত্রবিচারপূর্ব্বক ব্রহ্মের সগুণত্ব সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন এবং ঐ সিদ্ধান্তের সমর্থক শাস্ত্রপ্রমাণও তিনি সেখানে প্রদর্শন করিয়াছেন। গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীবলদেব বিদ্যাবূষণও তাঁহার “সিদ্ধান্তরত্ন” গ্রন্থের চতুর্থ পাদে বিচারপূর্ব্বক পূর্ব্বোক্ত মতের সমর্থন করিয়াছেন। তিনি সেখানে সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন—“তস্মাদপ্রাকৃতানন্তগুণরত্নাকরো হরিঃ সর্ববেদবাচ্যঃ”। “নিগুণচিন্মাত্রস্ত্ব অলীকমেব”। মূলকথা, বৈষ্ণব-দার্শনিকগণ ব্রহ্ম বা ঈশ্বরকে জ্ঞানস্বরূপ বলিয়া স্বীকার করিলেও, তাঁহারাও ভাষ্যকার বাংলায়নের ন্যায় নিগুণ ব্রহ্ম অলীক, উহা প্রমাণসিদ্ধ হইতে পারে না, ইহা বিচারপূর্ব্বক বলিয়াছেন। কিন্তু কোন কোন বৈষ্ণবগ্রন্থে নির্বিশেষ পরব্রহ্মের কথাও পাওয়া যায়।

ভাষ্যকার বাংলায়ন যে ঈশ্বরকে “গুণবিশিষ্ট” বলিয়াছেন, ইহাতে অনেক সম্প্রদায়ের মতভেদ না থাকিলেও, ঈশ্বরে কি কি গুণ আছে, এ বিষয়ে ভ্রাতৃ ও বৈশেষিক-সম্প্রদায়ের মতভেদ পাওয়া যায়। বৈশেষিক শাস্ত্রোক্ত চতুর্বিংশতি গুণের মধ্যে সংখ্যা, পরিমাণ, পৃথকত্ব, সংযোগ, বিভাগ, (সামান্য গুণ) এবং জ্ঞান ইচ্ছা ও প্রযত্ন, (বিশেষ গুণ)—এই অষ্ট গুণ ঈশ্বরে আছে, ইহা “তর্কামৃত” গ্রন্থে নব্যনৈয়ায়িক জগদীশ তর্কালঙ্কার এবং “ভাষ্যপরিচ্ছেদ” বিশ্বনাথ পঞ্চানন

১। তথোপাধিপ্রতিষেধবাক্যে “অথ পরা, যয়া তদক্ষরমধিগম্যতে। যন্তদশ্যমগ্রাহ্যং” ইত্যাদৌ প্রাকৃতহয়োগদ্বয়ান্ প্রতিষিধ্য নিত্যত্ববিভূত্বাদি কল্যাণগুণযোগো ব্রহ্মণঃ প্রতিপাদ্যতে “নিত্যং বিভূঃ সর্বগতঃ” ইত্যাদিনা। “নিগুণং নিরঞ্জনং” ইত্যাদীনামপি প্রাকৃতহয়োগদ্বয়-নিষেধাবশ্যকমেব। সর্বতো নিষেধে স্বাভ্যুপগতাঃ সিসাধায়িত্বা নিত্যতাদয়শ্চ নিষিদ্ধাঃ সূত্রঃ।—সর্বসংবাদিনী।

লিখিয়াছেন। কিন্তু বৈশেষিকাচার্য্য শ্রীধর ভট্ট ইহা মতান্তর বলিয়াই উল্লেখ করিয়াছেন। অপর প্রাচীন বৈশেষিক-সম্প্রদায়ের মতে ঈশ্বরে ইচ্ছা ও প্রযত্ন নাই, ঈশ্বরের জ্ঞানই তাঁহার অব্যাহত ক্রিয়া-শক্তি, তদ্বারাই ইচ্ছা ও প্রযত্নের কার্য্য সিদ্ধি হয়। স্ততরাং ইচ্ছা ও প্রযত্ন ভিন্ন পূর্বোক্ত ছয়টি গুণ ঈশ্বরে আছে। ইহাও অপর সম্প্রদায়ের মত বলিয়াই শ্রীধর ভট্ট ঐ স্থলে উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু তিনি পূর্বে অত্র প্রসঙ্গে ঈশ্বরকে ষড়্গুণের আধার এবং জীবাত্মকে চতুর্দশ গুণের আধার বলিয়া প্রকাশ করায়, তাঁহার নিজের মতেও ঈশ্বরের ইচ্ছা ও প্রযত্ন নাই, ইহা বুঝিতে পারা যায়। (“শ্রায়কন্দলী”, কানী-সংস্করণ, ১০ম পৃষ্ঠা ও ৫৭শ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদ কিন্তু “সৃষ্টি-সংহার-বিধি” (৪৮শ পৃষ্ঠা) বলিতে ঈশ্বরের সৃষ্টি ও সংহার-বিষয়ে ইচ্ছা প্রকাশ করিয়াছেন। সেখানে “শ্রায়কন্দলী”কার শ্রীধরভট্টও ঈশ্বরের ক্রিয়াশক্তিরূপ ইচ্ছাও স্বীকার করিয়াছেন। শ্রীধর ভট্টের বহু পূর্ববর্তী প্রাচীন শ্রায়চার্য্য উদ্যোতকরও প্রথমে পূর্বোক্ত মতানুসারে ঈশ্বরকে “ষড়্গুণ” বলিয়া শেষে আবার বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরে অব্যাহত নিত্য বৃদ্ধির শ্রায় অব্যাহত নিত্য ইচ্ছাও আছে। তিনি ঈশ্বরে “প্রযত্ন” গুণের উল্লেখ করেন নাই। কিন্তু তাৎপর্য্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র, উদয়নাচার্য্য ও জয়ন্ত ভট্ট প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ সকলেই ঈশ্বরের জগৎকর্তৃত্ব সমর্থন করিতে ঈশ্বরের সর্ববিষয়ক নিত্য জ্ঞানের শ্রায় সর্ববিষয়ক নিত্য ইচ্ছা ও নিত্য প্রযত্ন সমর্থন করিয়াছেন^১। তাঁহাদিগের যুক্তি এই যে, ঈশ্বরের ইচ্ছা ও প্রযত্ন না থাকিলে, তিনি কর্তা হইতে পারেন না। যিনি যে বিষয়ের কর্তা, তদ্বিষয়ে তাঁহার জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্ন থাকা আবশ্যক। ঈশ্বর জগতের বর্ত্তারূপে সিদ্ধ হইলে, তাঁহার সর্ববিষয়ক নিত্য জ্ঞান, নিত্য ইচ্ছা ও নিত্য প্রযত্ন সেই ঈশ্বরসাধক প্রমাণের দ্বারাই সিদ্ধ হয়। বস্তুতঃ যিনি ঋতিতে “সত্যকাম” বলিয়া বর্ণিত হইয়াছেন, এবং ঋতি যাহাকে “বিশ্বা কর্তা ভুবনশ্র গোপ্তা” বলিয়াছেন, তাঁহার যে, নিত্য ইচ্ছা ও নিত্য প্রযত্ন আছে, এ বিষয়ে সংশয় হইতে পারে না। “কৃ” ধাতুর অর্থ কৃতি অর্থাৎ “প্রযত্ন” নামক গুণ। যিনি “কৃতিমান্” অর্থাৎ যাহার “প্রযত্ন” নামক গুণ আছে, তাঁহাকেই কর্তা বলা যায়। প্রযত্নবান্, পুরুষই কর্তৃ-শব্দের মুখ্য অর্থ। ঈশ্বরের

১। বদ্বিশ্ববদিক্কা প্রযত্নাবাপ তস্য নিত্যো সত্ত্বৎ কল্পসাধনান্তর্গতো বোদিতব্যো ইত্যাদি। তাৎপর্য্যটীকা। সর্বগোচরে জ্ঞানে সিম্বে চিকীর্ষা প্রযত্নঃসারপি তথাভাবঃ ইত্যাদি।— আত্মতত্ত্ববিবেক।

নিত্য ইচ্ছা ও নিত্য প্রযত্ন সমর্থন করিতে জয়ন্ত ভট্ট শেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, “সত্যকামঃ সত্যসংকল্পঃ” এই শ্রুতিতে “কাম” শব্দের অর্থ ইচ্ছা, “সংকল্প” শব্দের অর্থ প্রযত্ন। ঈশ্বরের প্রযত্ন সংকল্পবিশেষাত্মক। জয়ন্ত ভট্ট ঈশ্বরের ইচ্ছাকে নিত্য বলিয়া সমর্থন করিয়াও, শেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, সৃষ্টি ও প্রলয়ের অন্তরালে জগতের স্থিতিকালে “এই কৰ্ম হইতে এই পুরুষের এই ফল হউক” এইরূপ ইচ্ছা ঈশ্বরের জন্মে। জয়ন্ত ভট্টের কথার দ্বারা তাঁহার মতে ঈশ্বরের ইচ্ছা-বিশেষের যে উৎপত্তিও হয়, ইহা বুঝা যায়। “ন্যায়কন্দলী”কার শ্রীধর ভট্ট ও প্রশস্তপাদ বাক্যের “মহেশ্বরস্ত নিম্শক্ষা সৰ্জ্জনেচ্ছা জায়তে” এইরূপ ব্যাখ্যার দ্বারা ঈশ্বরের যে সৃষ্টি করিবার ইচ্ছা জন্মে, ইহা স্পষ্ট প্রকাশ করিয়া পরেই বলিয়াছেন যে, যদিও যুগপৎ অসংখ্য কার্যোৎপত্তিতে ব্যাপ্রিয়মাণ ঈশ্বরেচ্ছা একই, তথাপি ঐ ইচ্ছা কদাচিৎ সংহারার্থ ও কদাচিৎ সৃষ্ট্যর্থ হয়। জয়ন্ত ভট্টও এইরূপ কথাই বলিয়াছেন। তাহা হইলে শ্রীধর ভট্ট ও জয়ন্ত ভট্টের মত বুঝা যায় যে, ঈশ্বরেচ্ছা নিত্য হইলেও, উহার সৃষ্টি-সংহার প্রভৃতি কার্যাবিসয়কত্ত্ব নিত্য নহে, উহা কাল-বিশেষ-সাপেক্ষ। এই জন্যই শাস্ত্রে ঈশ্বরের সৃষ্টিবিষয়ক ইচ্ছা ও সংহারবিষয়ক ইচ্ছার উৎপত্তি কথিত হইয়াছে। কারণ, ঈশ্বরের ইচ্ছা নিত্য হইলেও, উহা সৰ্বদা সৰ্ববিষয়কত্ববিশিষ্ট হইয়া বর্তমান নাই। (“ন্যায়কন্দলী,” ৫২ পৃষ্ঠা ও “ন্যায়মঞ্জরী,” ২০১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

জয়ন্ত ভট্ট ভাষ্যকার বাংলায়নের ন্যায় ঈশ্বরের ধর্ম ও স্বীকার করিয়াছেন, পরন্তু তিনি ঈশ্বরের নিত্যস্বত্বও স্বীকার করিয়াছেন^১। তিনি বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর নিত্যস্বত্ববিশিষ্ট, ইহা শ্রুতিসিদ্ধ, পরন্তু তিনি উহার যুক্তিও বলিয়াছেন যে, যিনি স্থখী নহেন, তাঁহার এতাদৃশ সৃষ্টিকার্য্যাস্তরের যোগ্যতাই থাকিতে পারে না। জয়ন্ত ভট্টের এই যুক্তি প্রাণধানযোগ্য। কিন্তু ভাষ্যকার বাংলায়ন, উদ্যোতকর, উদয়নাচার্য্য ও গঙ্গেশ প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ নিত্যস্বত্ব কিছুমাত্র প্রমাণ নাই, ইহাই সমর্থন করিয়াছেন। “আনন্দঃ ব্রহ্ম” এই শ্রুতিতে আনন্দ শব্দের অর্থ স্থখ নহে, উহার লাক্ষণিক অর্থ দুঃখাভাব, ইহাই তাঁহারা বলিয়াছেন (১ম খণ্ড, ২৪৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। “তত্ত্বচিন্তামণি”কার গঙ্গেশ “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি”র শেষভাগে যুক্তি-

১। ধর্মস্বত্ব ভূতানুগ্রহবতো বস্তুস্বাভাব্যাদ্ ভবন বার্ষ্যতে, তস্য চ ফলং পরমার্থ-নিঃপত্তিরেব। সুখদ্বন্দ্বস্য নিত্যমেব, নিত্যানন্দম্ভবেনাগমাৎ প্রতীতেঃ। অসুখিতস্য চৈবাবধ কার্য্যারম্ভযোগ্যতাহ্ণাবাৎ।—ন্যায়মঞ্জরী, ২০১ পৃষ্ঠা।

বিচারে নিত্যস্থিতি প্রমাণাভাব সমর্থন করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, “আনন্দঃ ব্রহ্ম” এই শ্রুতিতে “আনন্দ” শব্দের ক্লীবলিঙ্গ প্রয়োগবশতঃ উহার দ্বারা ব্রহ্ম আনন্দস্বরূপ, এই অর্থ বুঝা যায় না। কারণ, আনন্দস্বরূপ অর্থে “আনন্দ” শব্দ নিত্য পুংলিঙ্গ। সুতরাং “আনন্দ” এই বাক্যের দ্বারা আনন্দবিশিষ্ট এই অর্থই বুঝিতে হইবে। কিন্তু গঙ্গেশ উপাধ্যায় ও বাৎসর্য্যায়নের ন্যায় নিত্যস্থিতির অস্তিত্ব অস্বীকার করায়, তাঁহার মতেও পূর্বোক্ত শ্রুতিতে “আনন্দ” শব্দের দ্বারা আত্যন্তিক দুঃখাভাব বুঝিয়া ব্রহ্ম আনন্দবিশিষ্ট অর্থাৎ দুঃখাভাববিশিষ্ট (স্নুতবিশিষ্ট নহেন) ইহাই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের কথা অনুসারে পরবর্ত্তী অনেক নব্যনৈয়ায়িক ও ঐ শ্রুতির ঐরূপই তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন কিন্তু “আনন্দো ব্রহ্মতি ব্যজ্ঞানাৎ” এই প্রসিদ্ধ শ্রুতিবাক্যে যে, “আনন্দ” শব্দের পুংলিঙ্গ প্রয়োগই আছে, ইহাও দেখা আবশ্যক। সুতরাং বৈদিক প্রয়োগে “আনন্দ” শব্দের ক্লীবলিঙ্গ প্রয়োগ দেখিয়া উহার দ্বারা কোন তত্ত্ব নির্ণয় করা যায় না। “সিদ্ধান্তসুত্তাবলী” গ্রন্থে নব্যনৈয়ায়িক বিশ্বনাথ পঞ্চানন, ব্রহ্ম আনন্দস্বরূপ নহেন, ইহা সমর্থন করিতে “অসুখং” এইরূপ শ্রুতিবাক্যের উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু তিনিও সেখানে ঈশ্বরের নিত্যস্থিতি স্বীকার করিতে আপত্তি করেন নাই। পরন্তু তিনি শেষে অদৃষ্ট-বিচার-স্থলে বিষমুপ্রীতির ব্যাখ্যা করিতে ঈশ্বরের জ্ঞাত স্থখ নাই, এই কথা বলায়, তিনি শেষে যে, ঈশ্বরে নিত্যস্থিতিও স্বীকার করিয়াছেন, ইহাও আমরা বুঝিতে পারি। অর্থাৎ ঈশ্বর নিত্যস্থিতিস্বরূপ নহেন, কিন্তু নিত্যস্থিতির আশ্রয়। “তর্কসংগ্রহ”-দীপিকার টীকাকার নীলকণ্ঠ নিজ পূর্বোক্ত প্রচলিত মতেরই ব্যাখ্যা করিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, নব্যনৈয়ায়িকগণ ঈশ্বরে নিত্যস্থিতি স্বীকার করিয়া, নিত্যস্থিতির আশ্রয়ত্বই ঈশ্বরের লক্ষণ বলিয়াছেন। “দিনকরী” প্রভৃতি কোন কোন টীকাগ্রন্থেও নব্যমত বলিয়া ঈশ্বরের নিত্যস্থিতির কথা পাওয়া যায়। কিন্তু এই নব্যনৈয়ায়িকগণের পরিচয় ঐসকল গ্রন্থের টীকাকারও বলেন নাই। নব্যনৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণির “দীপ্তি”র মঙ্গলাচরণ-শ্লোকে “অখণ্ডানন্দবোধায়” এই বাক্যের ন্যায়-মতানুসারে ব্যাখ্যা করিতে টীকাকার গদাধর ভট্টাচার্য্য কিন্তু স্পষ্টই বলিয়াছেন যে,^১ নৈয়ায়িকগণ নিত্যস্থিতি স্বীকার

১। অত্র নিত্যস্বখজ্ঞানবতে নিত্যস্বখজ্ঞানাত্মকায় ইতি বা ব্যাখ্যানং^১ বেদান্তনামেব শোভতে, ন তু নৈয়ায়িকানাং, তৈর্নিত্যস্বখস্বাভিনি জ্ঞানস্বখভেদস্য বাহনভূতপগমাৎ” ইত্যাদি ।
—গদাধর টীকা ।

করেন না, তাঁহার মতে কোন নৈয়ায়িকই যেমন আত্মাকে জ্ঞান ও স্তব্ধস্বরূপ স্বীকার করেন না, তদ্রূপ নিত্যস্বত্বও স্বীকার করেন না। কিন্তু গঙ্গেশ্বরের পূর্ব-বর্তী মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট যে, পরমাত্মা ঈশ্বরের নিত্যস্বত্ব স্বীকার করিয়া, উহা সমর্থন করিয়াছেন, ইহা পূর্বেই বলিয়াছি। পরন্তু গদাধর ভট্টাচার্য্য শেষে বলিয়াছেন যে, অথবা রঘুনাথ শিরোমণি “নিত্যস্বত্বের অভিব্যক্তি মোক্ষ”, এই ভট্ট-মতের পরিষ্কার করায়, ঐ মতাবলম্বনেই তিনি এখানে পরমাত্মাকে “অখণ্ড-নন্দবোধ” বলিয়াছেন। যাহা হইতে অর্থাৎ যাহার উপাসনার দ্বারা অখণ্ড আনন্দের বোধ অর্থাৎ নিত্যস্বত্বের সাক্ষাৎকার হয়, ইহাই ঐ বাক্যের অর্থ। বস্তুতঃ রঘুনাথ শিরোমণি “বৌদ্ধাধিকার টিপ্পনী”তে (শেষে) নিত্যস্বত্বের অভিব্যক্তি মোক্ষ, এই মতের সমর্থন করিয়া ঐ মতের প্রকট-খ্যাপনও করিয়াছেন। সুতরাং তিনি নিজেও ঐ মত গ্রহণ করিলে, তাঁহার মতেও যে, আত্মার নিত্যস্বত্ব আছে, উহা অপ্রামাণিক নহে, ইহা গদাধর ভট্টাচার্য্যেরও স্বীকার্য্য। কিন্তু রঘুনাথ শিরোমণি “বৌদ্ধাধিকার টিপ্পনী”র শেষে জীবাত্মা ও পরমাত্মা জ্ঞান ও স্তব্ধস্বরূপ নহেন, কিন্তু পরমাত্মাতে নিত্যস্বত্ব আছে, ইহাই দ্বিদ্ধান্ত প্রকাশ করায়,^১ তিনি যে, ঈশ্বরের নিত্যস্বত্ব স্বীকার করিতেন—ঈশ্বরকে নিত্যস্বত্ব-স্বরূপ বলিতেন না, ইহাই বুঝা যায়। তাহা হইলে এই প্রসঙ্গে এখানে ইহাও অবশ্য বক্তব্য এই যে, এখন অদ্বৈত-মতাসুরাগী কেহ কেহ যে, রঘুনাথ শিরোমণির মঙ্গলাচরণ-শ্লোকে “অখণ্ডানন্দবোধায়” এই বাক্য দেখিয়া নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণিকেও অদ্বৈতমতনিষ্ঠ বলিয়া নিশ্চয় করিয়া ঘোষণা করিতেছেন, উহা পরিত্যাগ করাই কর্তব্য। কারণ, রঘুনাথ শিরোমণির নিজ দ্বিদ্ধান্তানুসারে তাঁহার কথিত “অখণ্ডানন্দবোধ” শব্দের দ্বারা নিত্যানন্দ ও নিত্যবোধস্বরূপ—এই অর্থ বুঝা যাইতে পারে না। কিন্তু যাহাতে অখণ্ড (নিত্য) আনন্দ ও অখণ্ড জ্ঞান আছে, এইরূপ অর্থই বুঝা যাইতে পারে। রঘুনাথ

১। জীবাত্মা ভাবৎ স্বেচ্ছানবিরুদ্ধস্বভাবো জ্ঞানোচ্ছাদিতঃ স্বেচ্ছানবিরুদ্ধস্বভাবো অনন্তবলেন ধর্ম্মাধর্ম্মবাৎসল্য ন্যায়াগমাভ্যাং সিংহঃ। তদ্রূপে বাধিতে মিথো বিরুদ্ধস্বভাবাভ্যাং জ্ঞানস্বত্বাভ্যামভেদে ন প্রভেদস্তাৎপর্য্যং। পরমাত্মনি তৎ সাম্ব্যজ্ঞা-জগৎকর্তৃ-ত্বাদিশালিতয়া ন্যায়াগমাভ্যাং সিংহে “বিস্তারমানন্দং ব্রহ্ম”, “আনন্দং ব্রহ্ম” ইত্যাদিকাঃ শ্রুত্যো মনুষ্যার্থবাধাভিত্য-জ্ঞানানন্দং বোধয়ন্তি, তদ্রূপে ন বিপ্রতিপদ্যামহে” ইতি।—বৌদ্ধাধিকার টিপ্পনী (শেষভাগ দৃষ্টব্য)।

শিরোমণি শেষে তাঁহার “পদার্থতত্ত্বনিক্রপণ” গ্রন্থে ঈশ্বরের পরিমাণ-বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই বলিয়া, উহা অস্বীকার করিয়াছেন এবং “পৃথক্‌ত্ব” গুণপদার্থই নহে, এই মত সমর্থন করিয়াছেন। সে যাহা হউক, মূলকথা ঈশ্বরের কি কি গুণ আছে, এ বিষয়ে প্রাচীন কাল হইতেই নানা মতভেদ হইয়াছে। ঈশ্বর সংখ্যা প্রভৃতি পাঁচটি সামান্য গুণ এবং জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্ন—এই তিনটি বিশেষ-গুণ-বিশিষ্ট, (মহেশ্বরে-হেঁঠো) ইহাই এখন প্রচলিত মত। প্রাচীন নৈয়ায়িকদিগের মধ্যে ভাষ্কর্য্যকর বাৎস্তায়ন ঈশ্বরের ধর্ম্মও স্বীকার করিয়াছেন। জয়ন্ত ভট্ট ধর্ম্ম এবং নিত্যমুখও স্বীকার করিয়াছেন। এ বিষয়ে নবনৈয়ায়িকদিগের কথাও পূর্বে বলিয়াছি।

ভাষ্কর্য্যকর ঈশ্বরকে “আত্মাস্তর” বলিয়া জীবাত্মা হইতে পরমাত্মা ঈশ্বরের ভেদ প্রকাশ করিয়া, পরে ঐ ভেদ প্রদর্শন করিতে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর অধর্ম্ম, মিথ্যাজ্ঞান ও প্রমাদশূন্য এবং ধর্ম্ম, জ্ঞান, সমাধি ও সম্পদবিশিষ্ট আত্মাস্তর। অর্থাৎ জীবাত্মার অধর্ম্ম, মিথ্যাজ্ঞান ও প্রমাদ আছে, ঈশ্বরের ঐ সমস্ত কিছুই নাই। কিন্তু ঈশ্বরের ঐ অধর্ম্মের বিপরীত ধর্ম্ম আছে, মিথ্যা-জ্ঞানের বিপরীত জ্ঞান (তত্ত্বজ্ঞান) আছে; এবং প্রমাদের বিপরীত সমাধি অর্থাৎ সর্ব্ববিষয়ে একা-গ্রতা বা অপ্রমাদ আছে। এবং সম্পৎ অর্থাৎ অগ্নিমাди সম্পত্তি (অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্য) আছে। জীবাত্মার ঐ সম্পৎ নাই। ভাষ্কর্য্যকর এখানে “জাজ্ঞৌ দ্বাবজাবীশানীশৌ” (স্বৈতান্বতর, ১।২) এই শ্রুতি অনুসারেই ঈশ্বর জ্ঞ, জীব অজ্ঞ; ঈশ্বর ঈশ, জীব অনীশ, ইহা বলিয়া পূর্ব্বোক্ত ভেদ সমর্থন করিয়াছেন। পরে ভাষ্কর্য্যকর বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের অগ্নিমাদি অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্য, তাঁহার ধর্ম্ম ও সমাধির ফল, এবং ঈশ্বরের সংকল্পজনিত ধর্ম্ম প্রত্যেক জীবের ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্ট-সমষ্টি এবং পৃথিব্যাदि ভূতবর্গকে সৃষ্টির জন্ত প্রবৃত্ত করে। এইরূপ হইলেই ঈশ্বরের নিজকৃত কর্ম্মফলপ্রাপ্তির লোপ না হওয়ায়, “নির্মাণপ্রাকাম্য” অর্থাৎ স্বেচ্ছামাত্রে জগৎসৃষ্টি তাঁহার নিজকৃত কর্ম্মফল জানিবে। তাৎপর্যাটীকাকার এখানে তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, ঈশ্বরের কর্ম্মানুষ্ঠান না থাকায়, তাঁহার ধর্ম্ম হইতে পারে না এবং তাঁহার কর্ম্ম ব্যতীতও অগ্নিমাদি ঐশ্বর্য্য জন্মিলে, তাঁহার অকৃত কর্ম্মের ফল-প্রাপ্তির আপত্তি হয়, এই জন্ত ভাষ্কর্য্যকর বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের সংকল্পজনিত ধর্ম্ম প্রত্যেক জীবের ধর্ম্মাধর্ম্মসমষ্টি ও পৃথিব্যাদি ভূতবর্গকে প্রবৃত্ত করে। অর্থাৎ ঈশ্বরের বাহ্য কর্ম্মের অনুষ্ঠান না থাকিলেও, সৃষ্টির পূর্বে “সংকল্প”রূপ যে অনুষ্ঠান

বা কর্ম জন্মে, তজ্জন্মই তাঁহার ধর্ম-বিশেষ জন্মে, এই ধর্ম-বিশেষের ফল—তাঁহার ঐশ্বর্য ; এই ঐশ্বরের ফল তাহার “নির্মাণপ্রাকাম্য”, অর্থাৎ স্বেচ্ছামাত্রে জগ-
 ন্নির্মাণ । এইরূপ হইলে ঈশ্বরের নিজকৃত কর্ম এবং তজ্জন্ম ধর্ম ও তাহার ফল-
 প্রাপ্তি স্বীকৃত হওয়ায়, পূর্বোক্ত আপত্তির নিরাস হয় । এখানে ভাষ্যকারের
 কথার দ্বারা বুঝা যায় যে, ঈশ্বরের ঐশ্বর্য অনিত্য । কিন্তু ঈশ্বরের ঐশ্বর্য নিত্য,
 কি অনিত্য, এই বিচারে উদ্যোতকর ঈশ্বরের ঐশ্বর্যকে নিত্য বলিয়াই সিদ্ধান্ত
 করিয়াছেন । যোগভাষ্যের টীকায় বাচস্পতি মিশ্রের উক্ত “জ্ঞানং বৈরাগ্যমৈশ্বর্যং”
 ইত্যাদি শাস্ত্রবাক্য এবং আরও অনেক শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা এবং যুক্তির দ্বারাও
 ঈশ্বরের ঐশ্বর্য যে নিত্য, ইহাই বুঝা যায় । ঈশ্বরের ঐশ্বর্য নিত্য হইলে ভাষ্যকার
 যে ঈশ্বরের ধর্ম স্বীকার করিয়াছেন, তাহা ব্যর্থ হয়, এজন্য উদ্যোতকর প্রথমে এই
 ধর্ম স্বীকার করিয়াই বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের ধর্ম তাঁহার ঐশ্বরের জনক নহে ।
 কিন্তু সৃষ্টির সহকারি-কারণ সর্বজীবের অদৃষ্টমষ্টির প্রবর্তক । সুতরাং ঈশ্বরের
 ধর্ম ব্যর্থ নহে । উদ্যোতকর শেষে নিজমত বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের ধর্ম নাই,
 সুতরাং পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষই হয় না । তাৎপর্যটীকাকার উদ্যোতকরের অভিপ্রায়
 ব্যক্ত করিয়াছেন যে, ভাষ্যকার ঈশ্বরের ধর্ম স্বীকার করিয়াই এই কথা বলিয়াছেন,
 বস্তুতঃ ঈশ্বরের যে ধর্ম আছে, ইহার কোন প্রমাণ নাই । ঈশ্বরের জ্ঞানশক্তি ও
 ক্রিয়াশক্তি নিত্য, এই উভয় শক্তির দ্বারা সমস্ত কার্যোৎপত্তি সম্ভব হওয়ায়,
 ঈশ্বরের ধর্ম স্বীকার অনাবশ্যক । তাৎপর্যটীকাকার ইহার পূর্বে বলিয়াছেন যে,
 ঈশ্বরের জ্ঞানশক্তি ও ক্রিয়াশক্তি নিত্য, সুতরাং তাঁহার এই শক্তিদ্বয়রূপ ঈশ্বনা
 বা ঐশ্বর্য নিত্য, কিন্তু তাঁহার অণিমাদি ঐশ্বর্য অনিত্য । ভাষ্যকার সেই অনিত্য
 ঐশ্বর্যকেই ঈশ্বরের ধর্মের ফল বলিয়াছেন । তাৎপর্যটীকাকারের এই কথার দ্বারা
 বুঝা যায় যে, ভাষ্যকারের মতে ঈশ্বরের নিত্য ও অনিত্য দ্বিবিধ ঐশ্বর্য আছে,
 অনিত্য ঐশ্বর্য কর্মবিশেষতঃ ধর্মবিশেষের ফল, ইহাই অমৃত দেখা যায় । কর্ম-
 ব্যতীত উহা উৎপন্ন হইতে পারে না, তাহা হইলে অকৃতকর্মের ফলপ্রাপ্তিরও
 আপত্তি হয় । তাই ভাষ্যকার ঈশ্বরের সেই অনিত্য ঐশ্বরের কারণরূপে তাঁহার
 ধর্ম স্বীকার করিয়াছেন, এবং ঈশ্বরের বাহ্যকর্ম না থাকিলেও, “সংকল্প”রূপ কর্মকে
 এই ধর্মের কারণ বলিয়াছেন । ফলকথা, ভাষ্যকার যখন ঈশ্বরের “সংকল্প”জন্য ধর্ম
 স্বীকার করিয়া, তাহার অণিমাদি ঐশ্বর্যকে এই ধর্মের ফল বলিয়াছেন, তখন
 উদ্যোতকর উহা স্বীকার না করিলেও, তাৎপর্যটীকাকারের পূর্বোক্ত কথানুসারে

ভাষ্যকারের পূৰ্বোক্তরূপ মতই বুঝিতে হইবে, নচেৎ অল্প কোনরূপে ভাষ্যকারের ঐ কথার উপপত্তি হইতে পারে না। ভাষ্যকারের মতে ঈশ্বরের যে ধৰ্ম্ম জন্মে, উহা তাঁহার স্বৰ্গাদিজনক নহে, কিন্তু উহা তাঁহার অগ্নিাদি ঐশ্বৰ্য্যের জনক হইয়া সৃষ্টির পূৰ্বে সৰ্ব্বজীবের অদৃষ্টমষ্টিও ভূতবৰ্গকে সৃষ্টির জন্য প্রবৃত্ত করে। স্তব্ধতাং ঈশ্বরের স্বেচ্ছামাত্রে জগন্নিৰ্ম্মাণ তাঁহার নিজকৃত কৰ্ম্মেরই ফল হওয়ায়, “অকৃত-ভাগম” দোষের আপত্তি হয় না।

এখানে ভাষ্যকারোক্ত “সংকল্প” শব্দের অর্থ কি, তাহা তাৎপর্য্যটিকাকার ব্যক্ত করেন নাই। “সংকল্প” শব্দের ইচ্ছা অর্থ গ্রহণ করিলে^১ উহার দ্বারা ঈশ্বরের সৃষ্টি করিবার ইচ্ছাও বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু এখানে “সংকল্প” শব্দের দ্বারা ঈশ্বরের জ্ঞানবিশেষরূপ তপস্তাও বুঝা যাইতে পারে। “সোহকাময়ত বহু স্তাং প্রজায়েয়, স তপোহতপ্যত, স তপস্তপ্তদা ইদং সৰ্ব্বমসৃজত” ইত্যাদি (তৈত্তিরীয় উপ ২।৬) শ্রুতিতে যেমন ঈশ্বরের সৃষ্টি করিবার ইচ্ছা কথিত হইয়াছে, তদ্রূপ তিনি তপস্তা করিয়া এই সমস্ত সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহাও কথিত হইয়াছে। ঈশ্বরের এই তপস্তা কি? মুণ্ডক উপনিষৎ বলিয়াছেন—“যস্ত জ্ঞানময়ং তপঃ” (১। ১। ২) অর্থাৎ জ্ঞানবিশেষই তাঁহার তপস্তা। শ্রীভাষ্যে রামানুজ—“স তপোহতপ্যত” ইত্যাদি শ্রুতিতে “তপস্” শব্দের দ্বারা সিস্কু পরমেশ্বরের পূৰ্ব্বতন আকার পর্যালোচনারূপ জ্ঞানবিশেষই গ্রহণ করিয়াছেন। অর্থাৎ ঈশ্বর তাঁহার পূৰ্ব্বসৃষ্ট জগতের আকারকে চিন্তা করিয়া সেইরূপ আকারবিশিষ্ট জগতের সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহাই পূৰ্বোক্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য^২। এবং “তপসা চীয়েতে ব্রহ্ম”—এই শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্য

১। ইচ্ছাবিশেষ অর্থে “সংকল্প” শব্দের প্ৰয়োগ বহু স্থানেই পাওয়া যায়। ছান্দোগ্য উপনিষদে “স যদি পিতৃলোকাকামো ভবতি, সংকল্পাদেবাস্য পিতরঃ সমুত্তিষ্ঠন্তি” (৮।২।১) ইত্যাদি শ্রুতিতে এবং বেদান্তদর্শনে ঐ শ্রুতিবর্ণিত-সিদ্ধান্ত-ব্যাখ্যায় “সংকল্পাদেব চ তচ্ শ্রুতেঃ” (৪।৪।৮) এই সূত্রে “সংকল্প” শব্দের দ্বারা ইচ্ছাবিশেষই অভিপ্রেত বুঝা যায়। “সোহভিধান্য শরীরং স্বাৎ সিস্কুর্নাবিবীধাঃ প্ৰজাঃ” ইত্যাদি (১।৮) মনুস্মৃতিতে সিস্কু পরমেশ্বরের যে অভিধান্য কথিত হইয়াছে, উহাও যে সৃষ্টির পূৰ্বে ঈশ্বরের ইচ্ছা বিশেষ, ইহা মেধার্থীও কল্পকল্পট্টের ব্যাখ্যায় দ্বারাও বুঝা যায়। প্ৰশস্তপাদ ভাষ্যে সৃষ্টিসংহার-বিধির বর্ণনায় “মহেশ্বরস্য অভিধানমাত্ৰাৎ” এই বাক্যের ব্যাখ্যায় ন্যায়কন্দলীকার গ্রীধর ভট্টও বলিয়াছেন, “মহেশ্বরস্য অভিধানমাত্ৰাৎ সংকল্পমাত্ৰাৎ”।

২। অত্র “তপস্” শব্দে প্ৰাচীনজগদাকারপর্যালোচনারূপ জ্ঞানভিধান্যে। “যস্য জ্ঞানময়ং তপঃ” ইত্যাদি শ্রুতেঃ। প্ৰাক্-সৃষ্টং জগৎসংস্থানমালোচ্য ইদানীর্মিপি তৎসংস্থানং জগদসৃজ্যদিত্যর্থঃ।—শ্রীভাষ্য। ১ম অঃ। ৪।২৭।

ব্যাখ্যা করিতে রামানুজ বলিয়াছেন যে, “বহু স্যাং” এইরূপে সংকল্পরূপ জ্ঞানের দ্বারা ব্রহ্ম সৃষ্টির জগৎ উন্মুখ হন*। “সংকল্পমূলঃ কামো বৈ যজ্ঞাঃ সংকল্পসম্ভবাঃ” —এই(২। ৩) মনুস্মৃতির ব্যাখ্যায় জীবের সর্বক্রিয়ার মূল সংকল্প কি ? এইরূপ প্রশ্ন করিয়া ভাষ্যকার মেধাতিথি প্রার্থনা ও অধ্যবসায়ের পূর্বোৎপন্ন পদার্থস্বরূপ-নিরূপণরূপ জ্ঞানবিশেষকেই “সংকল্প” বলিয়াছেন। এইরূপ হইলে ঈশ্বরের জ্ঞান-বিশেষকেও তাঁহার “সংকল্প” বলিয়া বুঝা যাইতে পারে। তাহা হইলে এখানে ঈশ্বরের জ্ঞানবিশেষরূপ তপস্তাও “সংকল্প” শব্দের দ্বারা বুঝিয়া ঐ “সংকল্প”-জনিত ধর্মবিশেষ সৃষ্টির পূর্বে সর্বজীবের অদৃষ্টসমষ্টি ও সৃষ্টির উপাদান-কারণ ভূতবর্গের প্রবর্তক বা প্রেরক সৃষ্টি কার্য সম্পাদন করে, ইহা ভাষ্যকারের তাৎপর্য বুঝা যায়। এবং ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত কথার দ্বারা তাঁহার মতে ঈশ্বর বদ্ধও নহেন, মুক্তও নহেন, তিনি মুক্ত ও বদ্ধ হইতে ভিন্ন তৃতীয় প্রকার আত্মা, ইহাও বুঝা যায়। কারণ, ঈশ্বরের মিথ্যাজ্ঞান না থাকায়, তাঁহাকে বদ্ধ বলা যায় না, এবং তাঁহার কর্মজন্য ধর্ম ও তজ্জন্য অণিমাদি ঐশ্বর্য উৎপন্ন হয় বলিয়া, তাঁহাকে মুক্তও বলা যায় না। উদ্যোতক বলিয়াছেন যে, যাহার কোন কালেই বন্ধন নাই, তিনি মুক্ত হইতে পারেন না। উদ্যোতকও ঈশ্বরকে মুক্ত ও বদ্ধ হইতে ভিন্ন তৃতীয় প্রকার বলিয়াছেন। কিন্তু যোগদর্শনের সমাধিপাদের ২৪শ সূত্রের ভাষ্যে ঈশ্বর নিত্যমুক্ত, এই সিদ্ধান্তই কথিত হইয়াছে। আরও অনেক গ্রন্থে ঐ সিদ্ধান্তই পাওয়া যায়। সে যাহা হউক, সাংখ্যসূত্রকার “মুক্তবন্ধয়োরন্যতরাভাবান্ন তৎসিদ্ধিঃ” (১। ৯৩) এই সূত্রের দ্বারা ঈশ্বর মুক্তও নহেন, বদ্ধও নহেন, সুতরাং তৃতীয় প্রকার সম্ভব না হওয়ায়, ঈশ্বরের সিদ্ধি হয় না, এই কথা বলিয়া যে ঈশ্বরের খণ্ডন করিয়াছেন, তাহা গ্রহণ করা যায় না। কারণ, ঈশ্বর মুক্ত ও বদ্ধ হইতে ভিন্ন তৃতীয় প্রকারও হইতে পারেন ; তিনি নিত্যমুক্তও হইতে পারেন।

যাহারা সৃষ্টিকর্তা নিত্য ঈশ্বর স্বীকার করেন নাই, তাঁহাদিগের একটি বিশেষ যুক্তি এই যে, ঐরূপ ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্যে কোনই স্বার্থ বা প্রয়োজন না থাকায়, সৃষ্টিকার্যে তাঁহার প্রবৃত্তি সম্ভব না হওয়ায়, সৃষ্টিকর্তৃত্বরূপে ঈশ্বরের সিদ্ধি হইতে পারে না। কারণ, কোন বুদ্ধিমান ব্যক্তিরই প্রয়োজন ব্যতীত কোন কার্যে প্রবৃত্তি হয় না, ইহা সর্বসম্মত। কিন্তু সর্বৈশ্বর্য-সম্পন্ন পূর্ণকাম ঈশ্বরের অপ্রাপ্ত

০। “তপসা জ্ঞানেন”.....চায়তে উপচায়তে। “বহু স্যাং” ইতি সংকল্পরূপেণ জ্ঞানেন ব্রহ্ম সৃষ্টকৃত্যং ভবতীত্যর্থঃ—শ্রীভাষ্য। ১।২।৯৩।

কিছুই না থাকায়, সৃষ্টিকার্যে তাঁহার কোন প্রয়োজনই সম্ভব নহে। সুতরাং প্রয়োজনাভাববশতঃ তাঁহার অবর্ত্তনই সিদ্ধ হয়। ভাষ্যকার এইজন্ত পূর্বে বলিয়াছেন—“আপ্তকল্পচায়ং”। “আপ্ত” শব্দের অর্থ এখানে বিশ্বস্ত বা স্হস্ত^১ ঈশ্বর “আপ্তকল্প” অর্থাৎ বিশ্বস্তত্ব বা স্হস্তত্ব^২। তাৎপর্য এই যে, আপ্ত ব্যক্তি (পিতাদি) যেমন নিজের স্বার্থকে অপেক্ষা না করিয়াও, কেবল অপরের (পুত্রাদির) অনুগ্রহের জন্তই কার্যে প্রবৃত্ত হন, তদ্রূপ ঈশ্বরও নিজের কিছুমাত্র স্বার্থ না থাকিলেও, কেবল জীবগণের অনুগ্রহার্থ জগতের সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্ত হন। ভাষ্যকার তাঁহার এই তাৎপর্য প্রকাশ করিতেই পরে ইহার দৃষ্টান্ত বলিয়াছেন যে, যেমন অপত্যগণের সম্বন্ধে পিতা, তদ্রূপ ঈশ্বর সর্বজীবের সম্বন্ধে পিতৃসদৃশ। ভাষ্যে “পিতৃভূত” এই বাক্যে “ভূত” শব্দের অর্থ সদৃশ^৩ অর্থাৎ পিতা যেমন তাঁহার অপত্যগণের সম্বন্ধে আপ্ত, অর্থাৎ অতিবিশ্বস্ত বা পরমস্হস্ত, তিনি নিজের স্বার্থের জন্ত অপত্যগণকে প্রতারণা করেন না,—নিঃস্বার্থভাবে তাহাদিগের মঙ্গলের জন্যই অনেক কার্য করেন, তদ্রূপ জগৎপিতা পরমেশ্বরও সর্বজীবের সম্বন্ধে আপ্ত, সুতরাং তিনি নিজের স্বার্থ না থাকিলেও, সর্বজীবের মঙ্গলের জন্য করুণাবশতঃ জগৎ সৃষ্টি করিতে পারেন। তাৎপর্যটীকাকারের কথার দ্বারাও এখানে ভাষ্যকারের পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্যই বুঝা যায়। অর্থাৎ ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্যে সর্বজীবের প্রতি অনুগ্রহই প্রয়োজন। সুতরাং প্রয়োজনাভাববশতঃ তাঁহার অবর্ত্তন সিদ্ধ হইতে পারে না, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। কিন্তু এই সিদ্ধান্তে আপত্তি হয় যে, ঈশ্বর সর্বজীবের প্রতি করুণাবশতঃই সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্ত হইলে, তিনি কেবল স্থখীই সৃষ্টি করিতেন; দুঃখী সৃষ্টি করিতেন না। অর্থাৎ তিনি জগতে দুঃখের সৃষ্টি করিতেন না। কারণ, যিনি পরমকারুণিক, তাঁহার দুঃখপ্রদানে সামর্থ্যসত্ত্বেও তিনি কাহাকেও দুঃখ প্রদান করেন না। নচেৎ তাঁহাকে পরমকারুণিক বলা যায় না। ঈশ্বর জীবের সুখজনক ধর্ম ও দুঃখজনক অধর্মকে অপেক্ষা করিয়া তদনুসারেই জীবের সুখদুঃখের সৃষ্টি করেন, তিনি সৃষ্টিকার্যে জীবের পূর্বকৃত কর্মফল-ধর্ম-অধর্ম-সাপেক্ষ। তাই ঐ কর্মফলের বৈচিত্র্যবশতঃই

১। “ব্রীড়ানতৈরাপ্তজনোপনীতঃ”—ইত্যাদি (কিরাতাঙ্কনীয়, ৩৪২শ)—শ্লোকে “আপ্ত” শব্দের বিশ্বস্ত অর্থই পট্টাচীন ব্যাখ্যাকার-সম্মত বুঝা যায়।

২। “ভূত” শব্দ, সদৃশ অর্থে দ্বিগিত। “বৃদ্ধে ক্ষাদাবৃত্তে ভূতং পট্টাণ্যতীতে সমে দ্বিষদ্”—অমরকোষ, নানার্থবর্গ। ৭১। “বিতানভূতং বিততং পৃথি ব্যাং—কিরাতাঙ্কনীয় ৩৪২

সৃষ্টির বৈচিত্র্য হইয়াছে, এই পূর্বোক্ত সমাধানও এখানে গ্রহণ করা যায় না। কারণ, ঐ সিদ্ধান্তে ঈশ্বর সর্বজীবের ধর্মার্থসমূহের অধিষ্ঠাতা,—তাহার অধিষ্ঠান ব্যতীত ঐ ধর্ম ও অধর্ম, সুখ ও দুঃখরূপ ফলজনক হয় না, ইহাই স্বীকৃত হইয়াছে। কিন্তু ঈশ্বর যদি সর্বজীবের প্রতি করুণাবশতঃই সৃষ্টি করেন, তাহা হইলে তিনি সর্বজীবের দুঃখজনক অধর্মসমূহে অধিষ্ঠান করিবেন কেন? তিনি উহাতে অধিষ্ঠান করিলেই যখন জীবের দুঃখের উৎপত্তি অবশ্যই হইবে, তখন তিনি উহাতে অধিষ্ঠান করিতে পারেন না। কারণ, যিনি পরমকারণিক, তিনি কাহারও কিছুমাত্র দুঃখের সৃষ্টির জন্য কিছু করেন না। নচেৎ তাঁহাকে পরম-কারণিক বা করুণাময় বলা যায় না। ভাষ্যকার এই আপত্তি খণ্ডনের জন্য সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জীবের স্বকৃত কর্মফলপ্রাপ্তির লোপ করিয়া সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হইলে, “শরীরসৃষ্টি জীবের কর্মনিমিত্তক নহে” এই মতে যেসমস্ত দোষ বলিয়াছি, সেই সমস্ত দোষের প্রসঙ্গি হয়। তাৎপর্য্য এই যে, শরীরসৃষ্টি জীবের কর্মনিমিত্তক নহে—এই নাস্তিক মতে মহর্ষি গোতম তৃতীয় অধ্যায়ের শেষপ্রকরণে অনেক দোষ প্রদর্শন করিয়াছেন, এবং সেখানে শেষসূত্রে যে “অকৃতান্তাগম” দোষ বলিয়াছেন, উহা স্বীকার করিলে, প্রত্যক্ষ-বিরোধ, অনুমানবিরোধ ও আগম-বিরোধ হয় বলিয়া, ভাষ্যকার সেখানে যথাক্রমে ঐ বিরোধত্রয় বুঝাইয়াছেন। (তৃতীয় অধ্যায়ের শেষসূত্রভাষ্য দ্রষ্টব্য)। ঈশ্বর জীবের পূর্বকৃত কর্মফল প্রাপ্তি লোপ করিয়া সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হইলে, অর্থাৎ ঈশ্বর করুণাবশতঃ জীবগণের অধর্মসমূহে অধিষ্ঠান না করিয়া, কেবল স্বেচ্ছানুসারে সৃষ্টি করিয়াছেন, এইরূপ সিদ্ধান্ত স্বীকার করিলে, তাহাতে ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত প্রত্যক্ষবিরোধ প্রভৃতি দোষেরও প্রসঙ্গি হয়। তাহা হইলে প্রত্যক্ষসিদ্ধ বিচিত্র শরীরের এবং বিবিধ দুঃখের উৎপত্তিও হইতে পারে না, জীবগণের সুখের তারতম্যও হইতে পারে না। সুতরাং ইহা স্বীকার করিতেই হইবে যে, ঈশ্বর পরমকারণিক হইলেও, তিনি জীবগণের শুভাশুভ সমস্ত কর্মের বিচিত্র ফলভোগ সম্পাদনের জন্ত জীবগণের সমস্ত ধর্মার্থসমূহে অধিষ্ঠান করিয়া অর্থাৎ সমস্ত ধর্মার্থকেই সহকারি-কারণরূপে গ্রহণ করিয়া, তদনুসারেই বিশ্বসৃষ্টি করেন; তিনি কোন জীবেরই অবশ্য-ভোগ্য কর্মফল-ভোগের লোপ করেন না। অবশ্য ঈশ্বর পরমকারণিক হইলে, তিনি জীবগণের দুঃখজনক অধর্মসমূহে অধিষ্ঠান করিবেন কেন? এই প্রশ্নের উত্তর দেওয়া আবশ্যক। তাই তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য্য বর্ণন

করিয়াছেন যে, ঈশ্বর পরমকারুণিক হইলেও, তিনি বস্তুর সামর্থ্য অগ্রথা করিতে পারেন না। অতএব তিনি বস্তুস্বভাবকে অনুসরণ করতঃ জীবের ধর্ম ও অধর্ম, উভয়কেই সহকারি-কারণ-রূপে গ্রহণ করিয়া বিচিত্র জগতের সৃষ্টি করেন। তিনি জীবগণের অনাদিকালসঞ্চিত অধর্মসমূহে অধিষ্ঠান না করিলে, ঐ অধর্মসমূহের কোন দিন বিনাশ হইতে পারে না। কারণ, উহার অবশুস্ভাবী ফল দুঃখভোগ সমাপ্ত হইলেই, উহা বিনষ্ট হইবে, ইহাই উহার স্বভাব। যে সমস্ত অধর্ম ফল-বিরোধী অর্থাৎ যাহার অবশুস্ভাবী ফল দুঃখের ভোগ হইলেই, উহা বিনষ্ট হইবে, সেই সমস্ত অধর্ম, তাহার ফল প্রদান না করিয়া বিনষ্ট হইতে পারে না। ঐ সমস্ত অধর্ম যখন জীবের কর্মজন্তু ভাবপদার্থ, তখন উহার কোন দিন বিনাশও অবশু-স্ভাবী। ঈশ্বরের প্রভাবেও উহা অবিনাশী অর্থাৎ চিরস্থায়ী হইতে পারে না। সুতরাং ঈশ্বর জীবগণের নিয়তি লঙ্ঘন না করিয়া, তাহাদিগের দুঃখজনক অধর্ম-সমূহেও অধিষ্ঠান করেন, তিনি উহা করিতে বাধ্য। কারণ, তিনি বস্তুর সামর্থ্য বা স্বভাবের অগ্রথা করিয়া সৃষ্টি করিলে, বিচিত্র সৃষ্টি হইতে পারে না। জীবের কৃতকর্মের ফলভোগ না হইলে “কৃতহানি” দোষও হয়।

“শ্রায়মঞ্জরী”কার মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্টও শেষে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তই গ্রহণ করিয়া বলিয়াছেন যে, পরমেশ্বর জীবের প্রতি করুণাবশতঃই সৃষ্টি ও সংহার করেন। সকল জীবের সংসার অনাদি, সুতরাং অনাদি কাল হইতে সকল জীবই শুভ ও অশুভ নানা কর্মজন্তু নানা সংস্কারবিশিষ্ট হইয়া ধর্মাদ্বৈতরূপ সূদৃঢ় নিগড়বদ্ধ হওয়ায়, মোক্ষ-নগরীর পুরদ্বারে প্রবেশ লাভ করিতে পারে না। অনাদিকাল হইতে জীবগণ অসংখ্য দুঃখভোগ করিতেছে। সুতরাং কৃপাময় পরমেশ্বর তাঁহা-দিগকে অবশুই কৃপা করিবেন। কিন্তু জীবগণের পূর্বকৃত প্রারব্ধ কর্মফল ভোগ না হইলে, সেই সমস্ত প্রারব্ধ কর্মফলের ক্ষয় হইতে পারে না। সুতরাং জীবের সেই কর্মফলভোগ-নির্বাহের জন্তু পরমেশ্বর কৃপা করিয়া জগৎ সৃষ্টি করেন। কর্মবিশেষের ফলভোগ-নির্বাহের জন্তু তিনি নরকাদি সৃষ্টিও করেন। এইরূপ সুদীর্ঘকাল নানা কর্মফল ভোগ করিয়া পরিশ্রান্ত জীবগণের বিশ্রামের জন্তু তিনি মধ্যে মধ্যে বিশ্বসংহারও করেন। সুতরাং এই সমস্তই তাঁহার কৃপামূলক। বস্তুতঃ জীবের সুখভোগের শ্রায় সর্বপ্রকার দুঃখ-ভোগও সেই কৃপাময় পরমেশ্বরের কৃপামূলক। তিনি জীবগণের প্রতি কৃপাবশতঃই বিশ্বের সৃষ্টি ও সংহার করেন। আজ মানব তাঁহার কথা বুঝিতে না পারিয়াই নানা কল্পনা করে।

বৈশেষিকাচার্য প্রশস্তপাদও “সৃষ্টি-সংহার-বিধি”র বর্ণন করিতে বলিয়াছেন যে, সংসারে নানাস্থানে পুনঃ পুনঃ নানাবিধ শরীরপরিগ্রহ করিয়া, নানাবিধ দুঃখপ্রাপ্ত সৰ্ব্বজীবের রাত্রিতে বিশ্রামের জন্ত সকলভুবনপতি মহেশ্বরের সংহারেচ্ছা জন্মে এবং পরে পুনর্বার সৰ্ব্বজীবের পূর্বকৃত কৰ্মফলভোগ-নির্বাহের জন্ত মহেশ্বরের সৃষ্টি করিবার ইচ্ছা জন্মে। “জ্যায়কন্দলী”কার ত্রীধরাচার্য সেখানে প্রশস্তপাদের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, পরমেশ্বরের কিছুমাত্র স্বার্থ না থাকিলেও, তিনি পরার্থেই সৃষ্টি করেন, তিনি জীবগণের কৰ্মফল ভোগ-নির্বাহের জন্তই বিশ্বসৃষ্টি করেন। তিনি কৰুণাবশতঃ সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্ত হইলেও, কেবল সুখময়ী সৃষ্টি করিতে পারেন না। কারণ, তিনি জীবগণের বিচিত্র ধৰ্মাধৰ্মসাপেক্ষ হইয়াই সৃষ্টি করেন। পরমেশ্বর যে জীবগণের অধৰ্মসমূহে অধিষ্ঠান করতঃ দুঃখের সৃষ্টি করেন, ইহাতে তাঁহার কারুণিকত্বেরও হানি হয় না। পরন্তু তাহাতে তাঁহার জীবগণের প্রতি কৰুণারই পরিচয় পাওয়া যায়। কারণ, দুঃখভোগ ব্যতীত জীবের বৈরাগ্য জন্মিতে পারে না। সুতরাং পরমেশ্বরের দুঃখসৃষ্টি অধিকারি-বিশেষের বৈরাগ্যজনন দ্বারা মোক্ষলাভের সহায় হওয়ায়, উহা তাঁহার জীবের প্রতি কৰুণারই পরিচায়ক বলা যাইতে পারে। বস্তুতঃ জীবগণ অনাদিকাল হইতে অনাদিকৰ্মফল-ধৰ্মাধৰ্ম-জন্ত পুনঃ পুনঃ বিচিত্র শরীর পরিগ্রহ করিয়া বিচিত্র সুখ-দুঃখ ভোগ করিতেছে। অনাদি পরমেশ্বরও জীবগণের অনাদি কৰ্মফলভোগ নির্বাহের জন্ত অনাদিকাল হইতে বিচিত্র সৃষ্টি করিতেছেন। পরমেশ্বর অনাদি এবং সমস্ত জীবাত্মা ও তাহা-দিগের সংসার ও কৰ্মফল—ধৰ্মাধৰ্মও অনাদি। জীবাত্মার ধর্মের ফল সুখ, এবং অধর্মের ফল দুঃখ। জীবগণ অনাদিকাল হইতে ঐ ধৰ্মাধর্মের ফল সুখদুঃখ ভোগ করিতেছে এবং শরীরবিশেষ পরিগ্রহ করিয়া শুভাশুভ নানাবিধ কৰ্মও করিতেছে। তাহার ফলে শরীরবিশেষ লাভ করতঃ মোক্ষলাভে অধিকারী হইয়া, মোক্ষলাভের উপায়ের অনুষ্ঠান করিলে, চিরকালের জন্ত দুঃখবিমুক্ত হইবে। বৈরাগ্য ব্যতীত মোক্ষলাভে অধিকারী হওয়া যায় না। সুতরাং সুদীর্ঘকাল পর্যন্ত নানাবিধ অসংখ্য দুঃখভোগ সম্পাদন করিয়া জীবের বৈরাগ্য-সম্পাদনের জন্ত পরমকারুণিক পরমেশ্বর জীবের প্রতি অনুগ্রহ করিয়াই বিশ্বসৃষ্টি করেন, ইহা অবশ্যই বলা যাইতে পারে।

ঈশ্বর কিসের জন্ত সৃষ্টি করেন? তিনি আপ্তকাম, তাঁহার কোন দুঃখ নাই, সুতরাং তাঁহার হয় ও উপাদেয় কিছু না থাকায়, তাঁহার সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্তি

হইতে পারে না। এই পূর্বপক্ষের অবতারণা করিয়া “উদ্যোতকর প্রথমে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর ক্রীড়ার জন্য জগতের সৃষ্টি করেন, ইহা এক সম্প্রদায় বলেন এবং ঈশ্বর বিভূতি-খ্যাপনের জন্য জগতের সৃষ্টি করেন, ইহা অপর সম্প্রদায় বলেন। কিন্তু এই উভয় মতই অযুক্ত। কারণ, যাহারা ক্রীড়া ব্যতীত আনন্দলাভ করেন না, তাহারা ক্রীড়ার জন্য আনন্দ ভোগ করিতে ক্রীড়া করিয়া থাকেন। যাহাদিগের দুঃখ আছে, তাহারা সুখভোগের জন্য ক্রীড়া করেন। কিন্তু পরমেশ্বরের কোন দুঃখ না থাকায়, তিনি সুখের জন্য ক্রীড়া করিতে পারেন না। তিনি কোন প্রয়োজন ব্যতীতই ক্রীড়া করেন, ইহাও বলা যাইতে পারে না। কারণ, একেবারে প্রয়োজনশূন্য ক্রীড়া হইতে পারে না। এইরূপ বিভূতি-খ্যাপনের জন্যই ঈশ্বর সৃষ্টি করেন, ইহাও বলা যায় না। কারণ, বিভূতি-খ্যাপন করিয়া ঈশ্বরের কোনই উৎকর্ষলাভ হয় না। বিভূতি-খ্যাপন না করিলেও, তাহার কোন অপকর্ষ বা ন্যূনতা হয় না। সুতরাং তিনি বিভূতি-খ্যাপনের জন্য কেন প্রবৃত্ত হইবেন? ফলকথা, বিভূতি-খ্যাপনও কোন প্রয়োজন ব্যতীত হইতে পারে না। আগুকাম পরমেশ্বরের যখন কিছুমাত্র স্বার্থ বা প্রয়োজন নাই, তখন তিনি বিভূতি-খ্যাপনের জন্যও সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্ত হইতে পারেন না। তবে ঈশ্বর সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্ত হন কেন? উদ্যোতকর বলিয়াছেন, “তৎস্বাভাব্যাৎ প্রবর্ত্তত ইত্যতুঃ”। অর্থাৎ ঈশ্বর ঐ প্রবৃত্তিস্বভাবসম্পন্ন বলিয়াই সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্ত হন, এই পক্ষ নির্দোষ। যেমন ভূমি প্রভৃতি ধারণাদি-ক্রিয়াস্বভাব-সম্পন্ন বলিয়াই, ধারণাদি ক্রিয়া করে, তদ্রূপ ঈশ্বরও প্রবৃত্তিস্বভাবসম্পন্ন বলিয়াই প্রবৃত্ত হন। প্রবৃত্তি তাহার স্বভাব—স্বভাবের উপরে কোন অলুযোগ করা যায় না। ফলকথা, উদ্যোতকরের মতে ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্যে কিছুই প্রয়োজন নাই। সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্তি তাহার স্বভাব বলিয়াই, তিনি সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্ত হন। যদি বল, প্রবৃত্তি তাহার স্বভাব হইলে, কখনই তাহার নিবৃত্তি হইতে পারে না, সতত প্রবৃত্তিই হইতে পারে। তাহা হইলে ক্রমিক সৃষ্টির উপপত্তি হয় না; অর্থাৎ সর্বদাই সৃষ্টি হইতে পারে। কারণ, প্রবৃত্তিস্বভাবসম্পন্ন সৃষ্টিকর্তা পরমেশ্বর সতত একরূপই আছেন। একরূপ কারণ হইতে কার্যভেদও হইতে পারে না। উদ্যোতকর এই পূর্বপক্ষের অবতারণা করিয়া এতদন্তরে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর সাংখ্যশাস্ত্রোক্ত প্রবৃত্তিস্বভাবসম্পন্ন প্রকৃতির ন্যায় জড়পদার্থ নহেন, তিনি প্রবৃত্তিস্বভাবসম্পন্ন হইলেও, বুদ্ধিমান অর্থাৎ চেতনপদার্থ। সুতরাং তিনি তাহার কার্যে কারণান্তর-

সাপেক্ষ হওয়ায়, সত্যত প্রবৃত্ত হন না। অর্থাৎ তিনি প্রবৃত্তিস্বভাবসম্পন্ন হইলেও, একই সময়ে সকল কার্যের সৃষ্টি করেন না। যখন যে কার্যে তাঁহার অপেক্ষিত সহকারী কারণগুলি উপস্থিত হয়, তখন তিনি সেই কার্য উৎপাদন করেন। সকল কার্যের সমস্ত কারণ যুগপৎ উপস্থিত হয় না, তাই যুগপৎ সকল কার্যের উৎপত্তি হয় না। সৃষ্টিকার্যে জীবের ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্টদৃষ্টমিষ্ট ও উহার ফলভোগ-কাল প্রভৃতি অনেক কারণই অপেক্ষিত, সুতরাং ঐ সমস্ত কারণ যুগপৎ সম্ভব না হওয়ায়, যুগপৎ সকল কার্য জন্মিতে পারে না। “ন্যায়মঞ্জরী”কার জয়ন্ত ভট্টও প্রথমকল্পে বলিয়াছেন যে, পরমেশ্বরের স্বভাবই এই যে, তিনি কোন সময়ে বিশ্বের সৃষ্টি করেন এবং কোন সময়ে বিশ্বের সংহার করেন। কালবিশেষে উদয় ও কালবিশেষে অস্তগমন যেমন সূর্য্যদেবের স্বভাব, এবং উহা জীবগণের কর্ম্মসাপেক্ষ, তদ্রূপ কালবিশেষে বিশ্বের সৃষ্টি ও কালবিশেষে বিশ্বের সংহার করাও পরমেশ্বরের স্বভাব এবং তাঁহার ঐ স্বভাবও জীবগণের কর্ম্মসাপেক্ষ। সুতরাং পরমেশ্বরের ঐরূপ স্বভাবের মূল কি? এইরূপ প্রশ্নও নিরুত্তর নহে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের পরমশ্রুত অর্থেতমতাচার্য্য ভগবান্ গোড়পাদ স্বামীও “মাণ্ডুক্য-কারিকা”য় বলিয়াছেন যে,^১ এক সম্প্রদায় বলেন, ঈশ্বর ভোগের জন্ত সৃষ্টি করেন, অপর সম্প্রদায় বলেন, ঈশ্বর ক্রীড়ার জন্য সৃষ্টি করেন। কিন্তু ইহা ঈশ্বরের স্বভাব; কারণ, তিনি আপ্তকাম, সুতরাং তাঁহার কোন স্পৃহা থাকিতে পারে না। ফলকথা, গোড়পাদও স্পৃহা ব্যতীত ভোগ ও ক্রীড়া অসম্ভব বলিয়া জগৎসৃষ্টিকে ঈশ্বরের স্বভাবই বলিয়াছেন। কিন্তু উদ্যোতকের মতে সৃষ্টিপ্রবৃত্তিই ঈশ্বরের স্বভাব। ঈশ্বর সেই স্বভাববশতঃই জগৎ সৃষ্টি করেন। সৃষ্টিকার্যে তাঁহার কোন প্রয়োজন নাই। গোড়পাদ প্রভৃতি বৈদাস্তিকগণের মতেও সৃষ্টিকার্যে ঈশ্বরের কোন প্রয়োজন নাই। ঈশ্বর স্বার্থে অথবা পরার্থেও জগৎ সৃষ্টি করেন না। কিন্তু সৃষ্টি তাঁহার স্বভাব। বিবর্তবাদি-গোড়পাদের মতে ঐ “স্বভাব” তাঁহার সম্মত মায়াই বুঝা যায়।

বস্তুত: সৃষ্টিকার্যে ঈশ্বরের কোনরূপ প্রয়োজনই সম্ভব হয় না বলিয়া, তিনি সৃষ্টিকর্ত্তা নহেন, এইরূপ মতও সু প্রাচীন কাল হইতেই প্রতিষ্ঠিত হইয়াছে। সুতরাং

১। ভোগার্থং সৃষ্টিমিত্যান্যে ক্রীড়ার্থমিতি চাপরে।

দেবস্যৈব স্বভাবোহয়মাপ্তকামস্য কা স্পৃহা ॥—মাণ্ডুক্য-কারিকা। ১।১।

সুপ্রাচীন কাল হইতেই ঐ মতের সমর্থন ও নানা প্রকারে উহার খণ্ডনও হইয়াছে। তাই বেদান্তদর্শনে ভগবান্ বাদরায়ণও “ন প্রয়োজনবৎস্যং”—(২ । ১ । ৩২) এই সূত্রের দ্বারা ঐ মতকে পূর্বপক্ষরূপে সমর্থন করিয়া, “লোকবন্ত্ লীলা-কৈবল্যং” ২।১।৩৩) এই সূত্রের দ্বারা উহার পরিহার করিয়াছেন। বাদরায়ণের ঐ সূত্রের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিতে ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্য বলিয়াছেন যে, যদিও এই বিশ্বসৃষ্টি আমাদের পক্ষে অতি গুরুতর ব্যাপার বা অসাধ্য ব্যাপারের গ্রাহ্যই মনে হয়, তথাপি পরমেশ্বর অপরিমিতশক্তি বলিয়া, ইহা তাঁহার কেবল লীলা মাত্র। তাৎপর্য্য এই যে, তিনি অনায়াসেই স্বেচ্ছামাত্রেই জগতের সৃষ্টি করেন। সুতরাং ইহাতে তাঁহার কোন প্রয়োজনের অপেক্ষা নাই। কারণ, কষ্টসাধ্য কার্য্যই কেহ প্রয়োজন ব্যতীত করেন না। কিন্তু ষাঁহার যে কার্য্যে কিছুমাত্র কষ্ট বা পরিশ্রম নাই, এমন অনেক কার্য্য অনেক সময়ে অনেকে প্রয়োজন ব্যতীতও করিয়া থাকেন। “ভামতী”কার বাচস্পতি মিশ্র প্রথমে এই তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, যদি বুদ্ধিমান্ ব্যক্তিদিগের কোন কার্য্যই নিস্প্রয়োজন না হয়, তাহা হইলে ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যে কোন প্রয়োজন সম্ভব না হওয়ায়, তিনি সৃষ্টিকর্ত্তা নহেন, এইরূপ সিদ্ধান্ত বলা যাইতে পারে। কিন্তু কোন প্রয়োজনের অনুসন্ধান ব্যতীতও অনেক সময়ে বুদ্ধিমান্ ব্যক্তিদিগের যাদৃচ্ছিক অনেক ক্রিয়াতে প্রবৃত্তি দেখা যায়। সুতরাং জগতে নিস্প্রয়োজন কার্য্যও আছে, ইহা স্বীকার্য্য। অত্যাধিক “ধর্ম্মসূত্র”কারদিগের “ন কুর্বাতি বুধা চেষ্টাং” অর্থাৎ বুধা চেষ্টা করিবে না, এই নিষেধ নির্বিষয় হইয়া পড়ে। কারণ, বুধা চেষ্টা অর্থাৎ প্রয়োজনশূন্য ক্রিয়া যদি অলীকই হয়, তাহা হইলে উক্ত ধর্ম্মসূত্রে তাহার নিষেধ হইতে পারে না। এখানে বৈদান্তিকচূড়ামণি মহামনীষী অপ্যয়দীক্ষিত “বেদান্তকল্পতরু”র “পরিমল” টীকায় বলিয়াছেন যে, কাহারও স্মৃতি হইলে, ঐ স্মৃতির অনুভবপ্রযুক্ত নিস্প্রয়োজন হস্ত ও গানাদিরূপ ক্রিয়া দেখা যায়। সেখানে তাহার ঐ হস্তাদি ক্রিয়ায় কিছুমাত্র প্রয়োজন সম্ভাবনা করা যায় না। হৃৎথের উদ্বেক হইলে যেমন কোন প্রয়োজন উদ্দেশ্য না করিয়াও রোদন করে, তদ্রূপ স্মৃতির উদ্বেক হইলেও, কোন প্রয়োজন উদ্দেশ্য না করিয়াই যে হস্তগানাদি করে, ইহা সর্ব্বাভাববিস্ত্র। এইজন্য ঐ হস্ত-রোদনাদি ক্রিয়ায় লোকে কারণই জিজ্ঞাসা করে, প্রয়োজন জিজ্ঞাসা করে না। অর্থাৎ কারণ ও প্রয়োজন সর্ব্বত্র এক পদার্থ নহে। ঈশ্বরের জগৎসৃষ্টির কারণ আছে, কিন্তু প্রয়োজন নাই। অপ্যয়দীক্ষিত শেষে

ইহাও বলিয়াছেন যে, যে ক্রীড়া বা লীলাবিশেষের প্রয়োজন, তাৎকালিক আনন্দ, সেই লীলা-বিশেষরূপ ক্রীড়াই “ক্রীড়ার্থং সৃষ্টিরিত্যন্তে” ইত্যাদি^১ শ্রুতিবাক্যের দ্বারা কথিত হইয়াছে। কিন্তু পূর্বোক্ত হান্ত ও গানাদির দ্বারা প্রয়োজনশূন্য যে “লীলা” বেদান্তসূত্রে কথিত হইয়াছে, তাহা ঐ শ্রুতিতে “ক্রীড়া” শব্দের দ্বারা গৃহীত হয় নাই। অর্থাৎ বেদান্তসূত্রোক্ত “লীলা” ও পূর্বোক্ত “ক্রীড়ার্থং সৃষ্টিরিত্যন্তে” এই শ্রুতিবাক্যোক্ত “ক্রীড়া” একপদার্থ নহে। কারণ, ঐ ক্রীড়ার প্রয়োজন তাৎকালিক আনন্দ,—কিন্তু বেদান্তসূত্রে ঈশ্বরের সৃষ্টিকে যে তাঁহার লীলা বলা হইয়াছে, ঐ লীলার কোন প্রয়োজন নাই। সুতরাং উক্ত শ্রুতি ও বেদান্তসূত্রে কোন বিরোধ নাই। পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্রের ভাষ্যে মধ্বাচার্য্যও বাদরায়ণের এইরূপ তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে,^২ যেমন লোকে মন্ত ব্যক্তির সূতের উদ্রেকবশতঃই কোন প্রয়োজনের অপেক্ষা না করিয়াই, নৃত্যগীতাদি লীলা হয়, ঈশ্বরেরও এইরূপই সৃষ্টিাদি ক্রিয়ারূপ লীলা হয়। মধ্বাচার্য্য ইহা অল্প প্রমাণের দ্বারা সমর্থন করিতে “নারায়ণ-সংহিতা”র যে বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন, তদ্বারাও পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তই স্পষ্ট বুঝা যায়। “ভগবৎ-সন্দর্ভে” শ্রীজীব গোস্বামীও মধ্বাচার্য্যের উক্ত ব্যাখ্যার উল্লেখপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। সৃষ্টিাদি-কার্য্য যে, ভগবানের লীলা, চেতন ও অচেতন—সর্ববিধ সমস্ত বস্তুই পরত্বন্ধের সেই লীলার উপকরণ,

১। “ক্রীড়ার্থং সৃষ্টিরিত্যন্তে ভোগার্থমীতি চাপরে। দেবসৈব স্বভাবোহয়মাপ্ত-কামস্য কা স্পৃহা ॥”—এই শ্লোক অপ্যয়দীক্ষিত মাণ্ড্যুকা উপনিষৎ বলিয়াই উল্লেখ করিয়া বেদান্তসূত্রের সহিত উক্ত শ্রুতিবিরোধের পরিহার করিয়াছেন। মধ্বাচার্য্যও উক্ত বেদান্ত-সূত্রের ভাষ্যে এবং “ভগবৎ-সন্দর্ভে” শ্রীজীব গোস্বামীও “দেবসৈব (ষ) স্বভাবোহয়মাপ্ত-কামস্য কা স্পৃহা”—এই বচন প্রাতি বলিয়াই উল্লেখ করিয়াছেন। সুতরাং কোন মাণ্ড্যুকা উপনিষদের মধ্যে ঐরূপ শ্রুতি তাঁহারা পাইয়াছিলেন, ইহা বুঝা যায়। কিন্তু প্রচলিত মাণ্ড্যুকা উপনিষদের মধ্যে ঐরূপ শ্রুতি পাওয়া যায় না। প্রচলিত “মাণ্ড্যুকা-কারিকা” শৌড়পাদ-বিরচিত গ্রন্থ বলিয়াই প্রসিদ্ধ। তন্মধ্যে “ভোগার্থং সৃষ্টিরিত্যন্তে”—ইত্যাদি কারিকা পাওয়া যায়। সুধীগণ ইহার মূলানুসন্ধান করিবেন।

২। কিন্তু যথা লোকে মন্তস্য সুখোন্মেকাদেব নৃত্যগানাদিলীলা, ন তু প্রয়োজন-অপেক্ষা, এবমেবেশ্বরস্য। নারায়ণসংহিতায়াণ্ড—“সৃষ্ট্যাং দিকং হরিনৈব প্রয়োজনমপেক্ষা তু। কবুতে কেবলানন্দাদ্যথা মন্তস্য নন্তর্নং ॥ পূর্ণানন্দস্য তসোহ প্রয়োজনমীতিঃ কৃতং। মন্তা অপ্যায়ঃ কামাঃ স্নাঃ কিম্মতাস্যাখিলায়নঃ ॥”—ইতি, “দেবসৈব স্বভাবোহয়মাপ্তকামস্য কা স্পৃহতি শ্রুতিঃ।”

ইহা শ্রীভাষ্যে আচার্য্য রামানুজও বলিয়াছেন^১ এবং ঋষি-বাক্যের দ্বারাও উহা সমর্থন করিয়াছেন। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য শেষে তাঁহার নিজ দিক্‌স্বাম্যুসারে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের প্রকৃত পরিহার প্রকাশ করিতে ইহাও বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের সৃষ্টিপ্রতিপাদক যে সমস্ত শ্রুতি আছে, তাহা পরমার্থবিষয় নহে। কারণ, ঐ সমস্ত শ্রুতি অবিদ্যাকল্পিত নামরূপব্যবহারবিষয়ক, এবং ব্রহ্মাত্মভাবপ্রতিপাদনেই উহার তাৎপর্য্য, ইহাও বিস্মৃত হইবে না। তাৎপর্য্য এই যে, পরমেশ্বর হইতে জগতের সত্য সৃষ্টি হয় নাই। অবিদ্যাবশতঃ রজ্জুতে সর্পের মিথ্যাসৃষ্টির ন্যায় ব্রহ্মে এই জগতের মিথ্যাসৃষ্টি হইয়াছে। সুতরাং ঈশ্বরের সৃষ্টি করিবার প্রয়োজন কি? এইরূপ প্রশ্নই হইতে পারে না। কারণ, যে অনাদি অবিদ্যা এই মিথ্যাসৃষ্টির মূল, উহা স্বভাবতঃই কার্য্যোন্মুখী, উহা নিজ কার্য্যে কোন প্রয়োজন অপেক্ষা করে না। অবিদ্যাবশতঃ রজ্জুতে যে সর্পের মিথ্যাসৃষ্টি হয়, এবং তজ্জগৎ তখন ভয়-কম্পাদি জন্মে, তাহা যে কোনই প্রয়োজনকে অপেক্ষা করে না, ইহা সর্বাসম্ভবসিদ্ধ। “ভামতী”কার বাচস্পতি মিশ্র ইহা দৃষ্টান্তাদির দ্বারা সম্যক বুঝাইয়াছেন। অবশ্য সৃষ্টি অসত্য হইলে, তাহাতে কোনরূপ প্রয়োজনের অপেক্ষা না থাকায়, ঐ মতে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের এবং ঈশ্বরের বৈষম্য ও নৈঘৃণ্য দোষের আপত্তির সর্বোত্তম খণ্ডন হয়, ইহা সত্য, কিন্তু বেদান্তাস্বত্রকার ভগবান্ বাদরায়ণের “লোকবন্ত্ লীলা-কৈবল্যং” এবং “বৈষম্য-নৈঘৃণ্যে ন সাপেক্ষত্বাত্থাহি দর্শয়তি”—ইত্যাদি অনেক সূত্রের দ্বারা যে, সৃষ্টির সত্যতাই স্পষ্ট বুঝা যায়, ইহাও চিন্তনীয়। “ভামতী”কার শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র ইহা চিন্তা করিয়া লিখিয়াছেন যে, সৃষ্টির সত্যতা স্বীকার করিয়াই অর্থাৎ সেই পক্ষেই বাদরায়ণ পূর্বোক্ত যুক্তি বলিয়াছেন। বস্তুতঃ তাঁহার নিজমতে সৃষ্টি সত্য নহে। কিন্তু যদি সৃষ্টির অসত্যতাই বাদরায়ণের নিজের প্রকৃত মত হয়, তাহা হইলে তিনি সেখানে নিজমতানুসারে পৃথক সূত্রের দ্বারা শঙ্করাচার্য্যের ন্যায় পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের প্রকৃত পরিহার বা চরম উত্তর কেন বলেন

১। স্বর্বাণি চিরাচ্চরন্তানি স্ফুটানুদ্যাপমানি স্ফুল্পদ্যাপমানি চ পরস্য ব্রহ্মণ্যো লীলোপ-
করণানি, সৃষ্ট্যান্দগচ্চ লীলোতি ভগবদ্বৈশ্বপায়নপর্যায়াদিভিরনুত্তং। “অব্যক্তাদিবশেষান্তং
পরিণামান্ধিসংযতং। ক্রীড়া হরোরিদং সর্বং ক্ষরামিত্যুপধার্য্যতাং॥” “ক্রীড়তো বালক-
স্যো চেষ্টাং তস্য নিশায়য়”।—(বিষ্ণুপু্রাণ, ১।২।১৮) “বালঃ ক্রীড়নকৈরিব”—
(বায়ুপু্রাণ, উত্তর, ৩৬।১৬) ইত্যাদিভিঃ। বক্ষ্যতি চ “লোকবন্ত্ লীলাকৈবল্য”মিতি।
—বেদান্তদর্শন, ১মঅ°, ৪র্থ পা০, ২৭শ সূত্রের শ্রীভাষ্য।

নাই, ইহাও চিন্তনীয়। তিনি সেখানে নিজের মত প্রকাশ না করিয়া তাঁহার বিপরীত মত (সৃষ্টির সত্যতা) স্বীকার করিয়াই, তাঁহার কথিত পূর্বপক্ষের পরিহার করিলে, তাঁহার নিজের মূলসিদ্ধান্তে যে অপরের সংশয় বা ভ্রম জন্মিতে পারে, ইহাও ত তাঁহার অজ্ঞাত নহে। আচার্য্য রামানুজ প্রভৃতি আর কোন ভাষ্যকারই বেদান্তসূত্রের দ্বারা সৃষ্টির অসত্যতা (বিবর্তবাদ) বুঝেন নাই। পরন্তু “উপসংহারদর্শনান্নেতি চেন্ন কীরবদ্ধি” (২।১।২৪) ইত্যাদি অনেক সূত্রের দ্বারা তাঁহার পরিণামবাদেই বাদরায়ণের তাৎপর্য্য বুঝিয়াছেন। পূর্বে তাহা বলিয়াছি। সে যাহাই হউক, পূর্বোক্ত বেদান্ত সূত্রানুসারে বৈদান্তিক-সম্প্রদায় ঈশ্বরের সৃষ্টি ও সংহার-ক্রিয়ার কোনরূপ প্রয়োজন নাই, এই সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। এবং উক্ত বিষয়ে উহাই প্রাচীন মত বলিয়া বুঝা যায়। এই মতে ক্রিয়া বা প্রবৃত্তিমাাত্রই সপ্রয়োজন নহে। প্রয়োজন ব্যতীতও অনেক সময়ে অনেক ক্রিয়া বা প্রবৃত্তি হইয়া থাকে ও হইতে পারে। বাচস্পতি মিশ্র “ভামতী” টীকায় ইহা সমর্থন করিয়া, পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্রের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু তিনি “তাৎপর্য্যটীকা”র এখানে ভাষ্যকার বাংলায়নের “আপ্তকল্পচাং” এই বাক্যের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিতে ঈশ্বর যে, জীবের প্রতি করুণাবশতঃ অর্থাৎ পরার্থেই সৃষ্টিাদি করেন, এই মতই সমর্থন করিয়াছেন। ইহার গূঢ় কারণ এই যে, ভাষ্যকার বাংলায়নের মতে নিম্প্রয়োজন কোন কর্ম নাই। সর্বকর্মই সপ্রয়োজন, এই মতই তিনি পূর্বে সমর্থন করিয়াছেন (১ম খণ্ড, ২৯ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

বস্তুতঃ কোন প্রয়োজন ব্যতীত কাহারও যে, কোন কর্মে প্রবৃত্তি হয় না (প্রয়োজনমহুদিশ্চ ন মন্দোহপি প্রবর্ততে)—এই মতও প্রাচীনকাল হইতে সমর্থিত হইয়াছে। ভট্টকুমারিল প্রভৃতি যুক্তিনিপুণ মীমাংসকগণও ঐ মতই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। সুতরাং ঈশ্বরকে সৃষ্টিকর্তা বলিতে হইলে, পূর্বোক্ত মতানুসারে তিনি যে, পরার্থেই সৃষ্টি করেন, ইহাই বলিতে হইবে। পরন্তু স্বধীগণের বিবেচনার জন্য এখানে ইহাও বক্তব্য এই যে, সৃষ্টি ও সংহারের দ্বারা ঈশ্বরের সমস্ত কর্মই ত তাঁহার লীলা, সমস্ত কর্মই ত তিনি অনায়াসেই করিতেছেন। সুতরাং লীলা বলিয়া যদি তাঁহার সৃষ্টি ও সংহারকে নিম্প্রয়োজন বলিয়া সমর্থন করা যায়, তাহা হইলে তাঁহার অনাগ্র সমস্ত কর্মও নিম্প্রয়োজন বলা যাইতে পারে। কিন্তু ভগবদ্গীতার তৃতীয় অধ্যায়ে “ন মে পার্থাস্তি কর্তব্যং” ইত্যাদি (২২) শ্লোকের দ্বারা

ব্যাসদেব ঈশ্বর যে মানবের মঙ্গলের জগুই কর্ষ করেন, ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন। যোগদর্শন-ভাষ্যেও (সমাধিপাদ, ২৫শ সূত্রভাষ্যে) ঈশ্বরের নিজের প্রয়োজন না থাকিলেও, ভূতানুগ্রহই প্রয়োজন, ইহা কথিত হইয়াছে। সমস্তই ঈশ্বরের লীলা বলিয়া উহার কোন প্রয়োজন নাই, ইহা বলিতে পারিলে, ঐরূপ প্রয়োজন-বর্ণনের কোনই প্রয়োজন থাকে না। সুতরাং শাস্ত্রে যে স্থানে ঈশ্বরের সৃষ্টি-কাৰ্য্যে প্রয়োজনের অপেক্ষা নাই, ইহা বলা হইয়াছে, সেখানে ঈশ্বরের নিজের কোন স্বার্থ নাই, ঐরূপ তাৎপর্য্যও আমরা বুঝিতে পারি। “আপ্তকামস্তু কা স্পৃহা” এই বাক্যের দ্বারাও আপ্তকামত্ববশতঃ তাঁহার নিজের কোন স্বার্থ না থাকায়, তদ্বিষয়ে স্পৃহা হইতে পারে না, ঐরূপ তাৎপর্য্যই বুঝা যায়। ঈশ্বর পরার্থেও সৃষ্টি করেন নাই, তাঁহার পরার্থবিষয়েও স্পৃহা নাই—ইহা ঐ বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় না। কারণ, করুণাময় পরমেশ্বরের নিত্যসিদ্ধ করুণাই ত তাঁহার পরার্থে স্পৃহা, তাহা ত অস্বীকার করা যাইবে না। শ্রীমদ্ভাগবতে ভগবানের অবতারের যে প্রয়োজন বর্ণিত হইয়াছে^১ তাহার ব্যাখ্যায় গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীজীব গোস্বামী তাঁহার “ষট্‌সন্দর্ভে”র অন্তর্গত “ভগবৎ-সন্দর্ভে” ভক্তগণের ভজন সুত্বকে ভগবদবতারের প্রয়োজন বলিয়া সমর্থন করিতে ভগবানের করুণাণ্ডের সমর্থন করিয়াছেন। তিনি সেখানে মধ্বভাষ্যে উদ্ধৃত পূর্বোক্ত বচনের “পূর্বানন্দস্তু তন্ত্বেহ প্রয়োজনমতিঃ কুতঃ” এই অংশ উদ্ধৃত করিয়া পরমেশ্বরের প্রয়োজনান্তর-বুদ্ধি নাই, ইহাই শেষে বলিয়াছেন। মূলকথা, ঈশ্বর অগ্ৰাণ্য কাৰ্য্যের জায় সৃষ্টিাদি কাৰ্য্যও যে পরার্থেই করেন, এই মতও সহসা শাস্ত্রবিরুদ্ধ বলিয়া উপেক্ষা করা যায় না। “ন প্রয়োজন-বস্থাৎ” ইত্যাদি বেদান্তসূত্রেরও এই মতানুসারে ব্যাখ্যা করা যাইতে পারে^২।

১। তথ্যগুণা বতারস্তে ভুবো ভারাজহীষ্যা।

শ্রীমদ্ভাগবতভাষ্যানন্দাখ্যানায় চাসকঃ ॥—ভাগবত, ১।৭।২৫ (এই শ্লোকের ব্যাখ্যায় “ভগবৎসন্দর্ভ” দৃষ্টব্য)।

২। বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথমপাদে “ন প্রয়োজনবস্থাৎ” (৩২)—এই সূত্রে ভগবান্ শংকরাচার্য্য প্রভৃতি পূর্ব্বপক্ষসূত্ররূপে গ্রহণ করিয়া পূর্ব্বপক্ষ ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, চেতন ঈশ্বরের জগৎকর্তৃত্ব সম্ভব হয় না। কারণ, প্রবৃত্তিমাটাই সপ্রয়োজন। ঈশ্বরের প্রবৃত্তির কোন প্রয়োজন সম্ভব না হওয়ায়, তাঁহার প্রবৃত্তি নাই। শংকরাচার্য্য ঐ সূত্রে “প্রবৃত্তীনান্” এই পদের অধ্যাহার করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু উক্ত সূত্রে সিদ্ধান্ত-সূত্র বলিয়া গ্রহণ করিয়া সূত্রকারের বুদ্ধি পূর্ব্বপক্ষের খণ্ডনপক্ষে ঐ সূত্রের দ্বারা ইহাও সরলভাবে বুঝা যাইতে পারে যে, প্রয়োজনাব্যবশ্যতঃ ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্তৃত্ব নাই, ইহা বলা

আপত্তি হইতে পারে যে, ঈশ্বর জীবের প্রতি করুণাবশতঃ সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্ত হইলে, তাঁহার দুঃখিত্ব স্বীকার করিতে হয়। কারণ, কারুণিক ব্যক্তিগণ পরের দুঃখ বুঝিয়া দুঃখী হইয়াই পরার্থে কার্যে প্রবৃত্ত হইয়া থাকেন, ইহাই দেখা যায়। কিন্তু ঈশ্বরের দুঃখ স্বীকার করিলে, তাঁহার ঈশ্বরত্ব থাকে না। স্বার্থপ্রযুক্ত ঈশ্বর পরার্থে প্রবৃত্ত হন, ইহা বলিলেও, স্বার্থবস্তাবশতঃ তাঁহার ঈশ্বরত্ব থাকে না। ঈশ্বর জীবের পূর্ব পূর্ব কর্ম্মানুসারেই ঐ কর্ম্মফলভোগ-সম্পাদনের জন্ত পরার্থেই সৃষ্টিকার্যে প্রবৃত্ত হন, এই সিদ্ধান্তেও অন্তোন্তোশ্রয়-দোষ হয়। কারণ, জীবের কর্ম্মব্যতীত সৃষ্টি হইতে পারে না, আবার সৃষ্টি ব্যতীতও কর্ম্ম হইতে পারে না। জীবের সংসারের অনাদিত্ব স্বীকার করিতে গেলেও, অক্ষপৰম্পরা দোষবশতঃ অন্তোন্তোশ্রয়দোষ অনিবার্য। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য পরে বেদান্তদর্শনের “পতুরসামঞ্জস্যং” (২।২।৩৭)—এই সূত্রের ভাষ্যে ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত কারণ মাত্র, এই মতে অসামঞ্জস্য বুঝাইতে পূর্বোক্তরূপ দোষ বলিয়াছেন। কিন্তু ইহাতে বক্তব্য এই যে, ঈশ্বর করুণাময় হইলেও, তাঁহার দুঃখের কারণ ছুরদৃষ্ট না থাকায়, তাঁহার

যায় না। কেন বলা যায় না? তাই বলিয়াছেন—“প্রয়োজনবদ্ভাৎ” অর্থাৎ সৃষ্টিকার্যে ঈশ্বরের প্রশস্ত প্রয়োজন আছে। স্বার্থ ও পরার্থের মধ্যে পরার্থই অর্থাৎ জীবের প্রতি অনুগ্রহই প্রশস্ত প্রয়োজন। তাই সূত্রকার ঐ প্রশস্ত প্ৰয়োজন-বোধের জন্য প্ৰয়োজন না বলিয়া, “প্ৰয়োজনবদ্ভাৎ” বলিয়াছেন। ইহার পরবর্তী দুই সূত্রে “ঈশ্বরস্য” এই পদের অধ্যাহার সকল ব্যাখ্যাতেই কৰ্ত্তব্য, তাহা হইলে “ন প্ৰয়োজনবদ্ভাৎ” এই প্ৰথম সূত্রেও “ঈশ্বরস্য” এই পদের অধ্যাহারই সূত্রকারের বৃক্ষিচ্ছ বলিয়া বুঝা যায়। আপত্তি হইতে পারে যে, স্বার্থব্যতীত ঈশ্বরের পরার্থেও প্ৰবৃত্তি হইতে পারে না। তাই আবার তৃতীয় সূত্র বলা হইয়াছে, “লোকবন্তু লীলাকৈবল্যং”। অর্থাৎ লোকে ব্যক্তিবিশেষের স্বার্থব্যতীতও পরার্থে প্ৰবৃত্তি দেখা যায়। পরন্তু ঈশ্বরের সম্বন্ধে এই সৃষ্টি কেবল লীলামাত্র, অর্থাৎ তিনি অনায়াসেই এই সৃষ্টি করেন। সুতরাং ইহাতে তাঁহার স্বার্থ না থাকিলেও, পরার্থে প্ৰবৃত্তি হইতে পারে। ইহাতেও আপত্তি হইবে যে, ঈশ্বর পরার্থে সৃষ্টি ও সংহার করিলেও, তাঁহার বৈষম্য ও নিৰ্দয়তা দোষ হয়, এজন্য আবার তৃতীয় সূত্র বলিয়াছেন,—বৈষম্যনৈঘর্গ্যে ন সাপেক্ষত্বাৎ তথাহি দর্শয়তি—অর্থাৎ সৃষ্টি সংহার কার্যে ঈশ্বর সম্বন্ধীজীবের পূর্বকৃত কর্ম্মফল ধর্ম্মধর্ম্মসাপেক্ষ বলিয়া তাঁহার বৈষম্য ও নিৰ্দয়তা দোষ হয় না। বেদান্তদর্শনের পূর্বেই তিনি সূত্রের এইভাবে ব্যাখ্যা করিয়া ঈশ্বর পরার্থেই সৃষ্টি করিয়াছেন, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করা যায় কিনা, তাহা সূক্ষ্মগণ উপেক্ষা না করিয়া বিচার করিবেন। “ন প্ৰয়োজনবদ্ভাৎ”—এই সূত্রটি পূর্বপক্ষসূত্র না হইলেও, কোন ক্ষতি নাই। বেদান্তদর্শনে ন্যায়দর্শনের ন্যায় অনেকস্থলে পূর্বপক্ষসূত্র না বলিয়াও, সিদ্ধান্তসূত্র বলা হইয়াছে। যথা,—ঈকতেনা শব্দং” (১।১।৬) ইত্যাদি।

দুঃখ হইতে পারে না। তিনি কারুণিক অজ্ঞ মানবাদের শ্রায় দুঃখী হইয়া পরার্থে প্রবৃত্ত হন না। কারুণিক হইলেই যে, পরের দুঃখ বুঝিয়া সকলেই দুঃখী হইবেন, এইরূপ নিয়ম স্বীকার করা যায় না। তাঁহা হইলে ঈশ্বরের দুঃখ সকলেরই স্বীকার্য হওয়ায়, তাঁহার ঈশ্বরত্ব কেহই বলিতে পারেন না। বারণ, ঈশ্বর স্বীকার করিতে হইলে, তাঁহাকে সর্বদা সর্বপ্রকার দুঃখশূন্য ও কল্যাণময় বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। এইরূপ ঈশ্বর পরার্থে প্রবৃত্ত হইলেও, সাধারণ মানবের ন্যায় তাঁহার কোনরূপ স্বার্থাভিসন্ধিও হইতেই পারে না। কারণ, তিনি আপ্তকাম, তাঁহার কোন স্বার্থই অপ্রাপ্ত নহে। সুতরাং এতাদৃশ অদ্বিতীয় পুরুষবিশেষের সম্বন্ধে পূর্বোক্তরূপ কোন আপত্তিই হইতে পারে না। পরন্তু ঈশ্বর জগতের সত্য সৃষ্টি করেন, ইহাই স্বীকার করিতে হইলে, তিনি যে জীবের পূর্বকর্মানুসারেই জগতের সৃষ্টি করেন, এবং জীবের সংসার বা সৃষ্টিপ্রবাহ অনাদি, ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। নচেৎ অন্য কোনরূপেই ঈশ্বরের এই বিষম সৃষ্টির উপপত্তি হইতেই পারে না। তাই ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও পূর্বে “বৈষম্যানৈঘ্যেণ” ইত্যাদি বেদান্তসূত্রের ভাষ্যে ঐ সিদ্ধান্ত বিশেষরূপে সমর্থন করিয়াছেন এবং উহার পরে বেদান্ত-সূত্রানুসারেই জীবের সংসারের অনাদিত্ব ও শ্রুতি ও যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বে সে সকল কথা লিখিত হইয়াছে। সুতরাং সৃষ্টাদিকার্য্যে ঈশ্বরের ধর্ম্মাধর্ম্ম-সাপেক্ষতা ও জীবের সংসারের অনাদিত্ব, যাহা ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও পূর্বে বেদান্তসূত্রানুসারে শ্রুতি ও যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন, ঐ সিদ্ধান্তে অন্যান্যোক্তাশ্রয় ও অনবস্থা প্রভৃতি প্রামাণিক বলিয়া দোষ হইতে পারে না, ইহাও প্রণিধান করা আবশ্যক। শঙ্করাচার্য্যও পূর্বে বীজাকুরন্যায়ের উল্লেখ করিয়া, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। ঈশ্বর জীবের পূর্বকর্মানুসারেই জীবকে সাধু ও অসাধু কর্ম্ম করাইতেছেন, এই সিদ্ধান্তও পূর্বে লিখিত হইয়াছে। “এষ হেবৈনং সাধু-কর্ম্ম কারয়তি” ইত্যাদি শ্রুতির তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়া উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে মধ্বাচার্য্য ঐ বিষয়ে ভবিষ্যপুর্বাণের একটি বচনও উদ্ধৃত করিয়াছেন^১।

পূর্বেই বলিয়াছি যে, জীবের কর্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্ব-মতের খণ্ডন

১। “তস্যাপি পূর্বকর্ম্মকারণমিত্যনাদিত্যং কর্ম্মণঃ। ভবিষ্যপুর্বাণে চ—“পুণ্য-পাপাদিকং বিষ্ণুঃ কারয়েৎ পূর্বকর্ম্মণঃ। অনাদিত্যং কর্ম্মণশ্চ ন বিরোধঃ কথংনোতি। বেদান্তদর্শন, ২য় অ°, ৩৫ সূত্রের মধ্বাভাষ্য।

করিয়া জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্ব সিদ্ধান্ত প্রতিপাদন করাই মহর্ষির এই প্রকরণের উদ্দেশ্য, ইহাই আমরা বুঝিয়াছি। তাই ভাষ্যকারও সর্বশেষে “স্বকৃতাভ্যাগমলোপেন চ” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা মহর্ষির এই প্রকরণের প্রতিপাত্ত এই সিদ্ধান্তই প্রকাশ করিয়াছেন। উদ্যোতকরও ঐরূপ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া, সর্বশেষে তাঁহার সমর্থিত জগৎকর্ত্তা সর্বনিয়ন্তা ঈশ্বরের অস্তিত্ব শাস্ত্রদ্বারাও সমর্থন করিতে মহাভারত ও মহুসংহিতার বচন^১ উদ্ধৃত করিয়াছেন। “ন্যায়কুসুমাজলি” গ্রন্থের পঞ্চম স্তবকে উদয়নাচার্য্যও উক্ত বচনদ্বয় উদ্ধৃত করিয়াছেন। তাৎপর্য-টীকাকার বাচস্পতি মিশ্র এবং ন্যায়মঞ্জরীকার জয়ন্ত ভট্ট প্রভৃতি মনীষিগণও মহাভারতের ঐ বচন (“অজ্ঞো জন্তরনীশোহয়ং” ইত্যাদি) উদ্ধৃত করিয়াছেন। মহামনীষী মাধবাচার্য্যও “সর্বদর্শনসংগ্রহে” “শৈবদর্শনে” নকুলীশ-পাণ্ডিত-সম্প্রদায়ের মতের দোষ প্রদর্শন করিয়া জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্ব সমর্থন করিতে মহাভারতের ঐ বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু আমরা যুধিষ্ঠিরের নিকটে দ্ব্যর্থিতা দ্রোণদীর সাক্ষেপ উক্তির মধ্যে মহাভারতের বনপর্বের ৩০শ অধ্যায়ে ঐ শ্লোকটি দেখিতে পাই। সেখানে দ্রোণদী ঈশ্বরের প্রতি দোষারোপ করিয়াই নানা কথা বলিয়াছেন, ইহাই বর্ণিত হইয়াছে। তাই পরে (৩১শ অধ্যায়ে) যুধিষ্ঠির কর্ত্তক দ্রোণদীর উক্তির যে প্রতিবাদ বর্ণিত হইয়াছে, তাহার প্রারম্ভেই দ্রোণদীর প্রতি যুধিষ্ঠিরের “নাস্তিক্যস্ত প্রভাষসে” এইরূপ উক্তি পাওয়া যায়। সুতরাং মহাভারতের ঐ বচনের দ্বারা কিরূপে আস্তিক মত সমর্থিত হইবে, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না। সুধীগণ মহাভারতের বনপর্বের ৩০শ ও ৩১শ অধ্যায় পাঠ করিয়া দ্রোণদীর উক্তি ও যুধিষ্ঠিরকর্ত্তক উহার প্রতিবাদের তাৎপর্য্য নির্ণয়-পূর্ব্বক মহাভারতের ঐ শ্লোক জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্ব সিদ্ধান্তের সমর্থক হয় কি না, ইহা নির্ণয় করিবেন। “প্রকৃতে: স্বকুমারতরং” ইত্যাদি (৬১ম) সাংখ্য-কারিকার ভাষ্যে গোড়পাদ স্বামী এবং সূত্রতসংহিতার শারীরস্থানের “স্বভাবমীশ্বরং কালং” ইত্যাদি (১১শ) শ্লোকের টীকায় ডল্লনাচার্য্য কিন্তু ঈশ্বরই

১। অজ্ঞো জন্তরনীশোহয়মাশ্বনঃ সখদঃখয়োঃ ।

ঈশ্বরপেরিতো গচ্ছং স্বর্গং বা শত্রুমেব বা ॥

(স্বর্গং নরকমেব বা)—বনপর্ব, ৩০ অ০, ২৮শ শ্লোক ।

যদা স দেবো জাগার্ত্ত, তদেদং চেষ্টতে জগৎ ।

যদা স্বর্গাতি শান্তাত্মা, তদা স্বর্গং নিমীলতি ॥—মনুসংহিতা । ১।৬২ ।

সর্বকাৰ্য্যের কারণ, এই সম্প্রদায়বিশেষ-সম্মত মতান্তরের প্রমাণ প্রদর্শন করিতেই মহাভারতের “অজ্ঞো জন্তরনীশোহয়ং” ইত্যাদি বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। তাঁহার ঐ বচনের তাৎপৰ্য্য কিরূপ বুঝিয়াছিলেন, ইহাও অবশ্য চিন্তা করা আবশ্যক। উদ্যোতকর প্রভৃতি মনীষিগণের উদ্ধৃত ঐ বচনের চতুর্থ পাদে “স্বৰ্গং বা শ্বভ্রমেব বা” এইরূপ পাঠ আছে। কিন্তু মহাভারতের উক্ত বচনে (মুদ্রিত মহাভারত পুস্তকে) এবং গোড়পাদের উদ্ধৃত ঐ বচনে চতুর্থ পাদে “স্বৰ্গং নরকমেব বা” এইরূপ পাঠ দেখ যায়। পাঠান্তর থাকিলেও, উভয় পাঠে অর্থ একই। কিন্তু উদ্যোতকর প্রভৃতি অন্ত কোন শাস্ত্রগ্রন্থ হইতে ঐ বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন কি না, ইহাও দেখা আবশ্যক। যথাক্রমে অনুসন্ধান করিয়াও অন্ত শাস্ত্রগ্রন্থে ঐ বচন দেখিতে পাই নাই। সুধীগণ অনুসন্ধান করিয়া তথ্য নির্ণয় করিবেন। কিন্তু মাধবাচাৰ্য্য উক্ত বচনের দ্বারা কিরূপে জীবের কৰ্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্বমত সমর্থন করিয়াছেন, উক্ত বচনের দ্বারা ঐ সিদ্ধান্ত কিরূপে বুঝা যায়, এবং গোড়পাদ স্বামী প্রভৃতি মতান্তরের প্রমাণ প্রদর্শন করিতেই ঐ বচন কেন উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহা অবশ্যচিন্তনীয়।

যাহারা সৃষ্টিকৰ্ত্তা ঈশ্বর স্বীকার করেন নাই, তাঁহাদিগের আর একটি বিশেষ কথা এই যে, ঈশ্বর সৃষ্টিকৰ্ত্তা হইলে, তাঁহার শরীরবত্তা আবশ্যক হয়। কারণ, যাহার শরীর নাই, তাহার কোন কাৰ্য্যেই কৰ্ত্তৃত্ব সম্ভবই হয় না। শরীরশূন্য ব্যক্তির কোন কাৰ্য্যে কৰ্ত্তৃত্ব আছে, ইহার দৃষ্টান্ত নাই। পরন্তু আমাদিগের ঘটা-দি-কাৰ্য্যকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া কাৰ্য্যমাত্রেরই কৰ্ত্তা আছে—(ক্ষিতিঃ সকৰ্ত্তৃকা কাৰ্য্যত্বাৎ ঘটব্যং) ইত্যাদি প্রকার অহুমানের দ্বারা দ্ব্যণুকা-দি কাৰ্য্যের কৰ্ত্ত্বরূপে ঈশ্বর সিদ্ধ করিতে গেলে, আমাদিগের শ্রায় শরীরবিশিষ্ট ঈশ্বরই সিদ্ধ হইবেন। কারণ, পরিদৃশ্যমান ঘটা-দি-কাৰ্য্য শরীরবিশিষ্ট চেতন কৰ্ত্তৃক, ইহাই সৰ্বত্র দেখা যায়। সুতরাং কাৰ্য্যমাত্রের কৰ্ত্তা আছে, ইহা স্বীকার করিতে হইলে, ঐ কৰ্ত্তা শরীরবিশিষ্ট, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু সৃষ্টিকৰ্ত্তা বলিয়া যে ঈশ্বর স্বীকৃত হইতেছেন, তাঁহার শরীর না থাকায়, তাঁহার সৃষ্টি-কৰ্ত্তৃত্ব সম্ভবই হয় না। সুতরাং পূৰ্বোক্তরূপ অহুমান-প্রমাণের দ্বারা ঐ ঈশ্বরের সিদ্ধিও হইতে পারে না। যদি বল, ঈশ্বরের জ্ঞানাদির শ্রায় শরীরও আছে, তাহা হইলে তাঁহার ঐ শরীর নিত্য, কি অনিত্য—ইহা বলিতে হইবে। কিন্তু উহার কোন পক্ষই বলা যায় না। কারণ, নিত্য-শরীরে কিছুমাত্র প্রমাণ না

থাকায়, উহা স্বীকার করা যায় না। শরীর কাহারই নিত্য হইতে পারে না। পরন্তু ঐ শরীর পরিচ্ছিন্ন হইলে, সর্বত্র উহার সত্তা না থাকায়, সর্বত্র ঐশ্বরের ঐ শরীরের দ্বারা যুগপৎ নানাকার্য্য-কর্তৃত্বও সম্ভব হয় না। অনিত্য শরীর স্বীকার করিলেও ঐ শরীরের পরিচ্ছিন্নতাবশতঃ পূর্বোক্ত দোষ অনিবার্য্য। পরন্তু ঐশ্বরের ঐ অনিত্য শরীরের স্রষ্টা কে, ইহা বলা আবশ্যক। স্বয়ং ঐশ্বরই তাঁহার ঐ শরীরের স্রষ্টা, ইহা বলা যায় না। কারণ, ঐ শরীরসৃষ্টির পূর্বে তাঁহার শরীরান্তর না থাকায়, তিনি তখন কিছুই সৃষ্টি করিতে পারেন না। ঐশ্বরের ঐ শরীরের স্রষ্টা অগ্নি ঐশ্বর স্বীকার করিলে, সেই ঐশ্বরের শরীরের স্রষ্টা আবার অগ্নি ঐশ্বরও স্বীকার করিতে হইবে। এইরূপে অনন্ত ঐশ্বর স্বীকার করিতে হইলে, অনবস্থা-দোষ অপরিহার্য্য এবং উহা প্রমাণবিরুদ্ধ ও সকল সম্প্রদায়েরই সিদ্ধান্তবিরুদ্ধ। ফলতঃ, ঐশ্বরকে যখন কোনরূপেই শরীরী বলা যাইবে না, তখন তাঁহাকে সৃষ্টিবর্ত্তা বলিয়া স্বীকার করা যায় না। সুতরাং পূর্বোক্ত অনুমানের দ্বারা ঐশ্বরের সিদ্ধি হইতে পারে না। পূর্বোক্ত প্রকার যুক্তি অবলম্বনে নাস্তিক-সম্প্রদায় নৈয়ায়িকের “ক্ষিতিঃ সর্বত্ৰ কা কাৰ্য্যত্বাৎ” ইত্যাদি প্রকার অনুমানে “ঐশ্বরো যদি কৰ্ত্তা স্তাৎ তদা শরীরী স্তাৎ” ইত্যাদি প্রকারে প্রতিকূল তর্কের এবং “শরীরজগৎ” উপাধির উদ্ভাবন করিয়া, ঐ অনুমানের খণ্ডন করিয়াছেন। “তাৎপর্যাটীকা”য় বাচস্পতি মিশ্র এবং “আত্মতত্ত্ববিবেক” ও “শ্রায়-কুসুমঞ্জলি” গ্রন্থে উদয়নাচার্য্য, “শ্রায়কন্দলী” গ্রন্থে শ্রীধরাচার্য্য, “শ্রায়মঞ্জরী” গ্রন্থে জয়ন্ত ভট্ট এবং “ঐশ্বরানুমান-চিন্তামণি” গ্রন্থে গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি মহানৈয়ায়িকগণ বিস্তৃত বিচারপূর্বক নাস্তিক-সম্প্রদায়ের সমস্ত যুক্তির খণ্ডন করিয়াছেন। ঐশ্বরের শরীর না থাকিলেও, সৃষ্টি-কর্তৃত্ব সম্ভব হইতে পারে, ইহা তাঁহারা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। তাঁহাদিগের সমস্ত বিচার প্রকাশ করা এখানে সম্ভব নহে। সংক্ষেপে বক্তব্য এই যে, শরীরবস্তাই কর্তৃত্ব নহে। তাহা হইলে মৃত ও সুপ্ত ব্যক্তিরও কর্তৃত্ব থাকিতে পারে। কিন্তু কার্য্যানুকূল নিজ প্রযত্নের দ্বারা কার্য্যের অগ্ন্যাগ্নি কারকসমূহের প্রেরকত্ব অথবা ক্রিয়ার অনুকূল প্রযত্নবত্বই কর্তৃত্ব। ঐশ্বরের শরীর না থাকিলেও, তাঁহার ঐ কর্তৃত্ব থাকিতে পারে। আমরা শরীর ব্যতীত কোন কার্য্য করিতে না পারিলেও, সর্ব-শক্তিমান্ ঐশ্বর অশরীরী হইয়াও ইচ্ছামাত্রে জগৎ সৃষ্টি করিতে পারেন। আমাদের অনিত্য প্রযত্ন শরীরসাপেক্ষ হইলেও, ঐশ্বরের নিত্যপ্রযত্নরূপ

কর্তৃত্ব শরীরসাপেক্ষ নহে। পরন্তু শরীরের ব্যাপার ব্যতীত যে কোন ক্রিয়ারই উৎপাদন করা যায় না, ইহাও বলা যায় না। কারণ, জীবাশ্মা তাহার নিজ প্রযত্নে দ্বারা নিজ শরীরে যখন চেষ্টারূপ ক্রিয়ার উৎপাদন করে, তখন ঐ শরীরের দ্বারাই ঐ শরীরে ঐ ক্রিয়ার উৎপাদন করে না। তৎপূর্বে তাহার শরীরের কোন ব্যাপার বা ক্রিয়া থাকে না। জীবাশ্মার জ্ঞান-বিশেষজ্ঞ ইচ্ছাবিশেষ জন্মিলে, তজ্জ্ঞ প্রযত্নবিশেষের অনন্তরই শরীরে চেষ্টারূপ ক্রিয়া জন্মে। এইরূপ ঈশ্বরের জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্নজ্ঞ কার্যদ্রব্যের মূলকারণ পরমাণুসমূহে প্রথম ক্রিয়াবিশেষ জন্মে। তাহার ফলে পরমাণুদ্বয়ের সংযোগে দ্বাণুকাদি-ক্রমে ব্রহ্মাণ্ডের সৃষ্টি হয়। ইহাতে প্রথমেই তাঁহার শরীরের কোন অপেক্ষা নাই। পরন্তু ঘটাদি দৃষ্টান্তে কার্যদ্র-হেতুতে সামান্যতঃ কর্তৃজন্যত্বেরই ব্যাপ্তিনিশ্চয় হইয়া থাকে। শরীর-বিশিষ্ট-কর্তৃজন্যত্বের ব্যাপ্তিনিশ্চয় হয় না। সুতরাং ঐ ব্যাপ্তিনিশ্চয়প্রযুক্ত সৃষ্টির প্রথমে উপর দ্বাণুকাদি কার্য সামান্যতঃ কর্তৃজ্ঞ, এইরূপই অনুমান হয়। সেই দ্বাণুকাদির কর্তা শরীরী, ইহা ঐ অনুমানের দ্বারা সিদ্ধ হয় না। কিন্তু সেই দ্বাণুকাদি-কার্যের যিনি কর্তা, তিনি উহার উপাদানকারণের দ্রষ্টা ও অধিষ্ঠাতা, ইহা সিদ্ধ হয়। তাহা হইলে তিনি যে দ্বাণুকের উপাদান-কারণ অতীন্দ্রিয় পরমাণুর দ্রষ্টা, সুতরাং অতীন্দ্রিয়দর্শী, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হয়। কারণ, উপাদান-কারণের দ্রষ্টা না হইলে, তাঁহার কর্তৃত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। জগৎস্রষ্টা পরমেশ্বরের অতীন্দ্রিয়দর্শিত্ব সিদ্ধ হইলে তিনি যে শরীর ব্যতীত সৃষ্টি করিতে পারেন, সৃষ্টিকার্যে তাঁহার যে আমাদের ন্যায় শরীরাদির অপেক্ষা নাই, ইহাও সিদ্ধ হইবে। অবশ্য আমাদের পরিদৃষ্ট সমস্ত কার্যের কর্তাই শরীরী, শরীর ব্যতীত কেহ কিছু করিতে পারেন, ইহা আমরা দেখি না, কিন্তু সমস্ত কর্তাই যে একরূপ, ইহাও ত দেখি না। কেহ ছুই হস্তের দ্বারা যে ভার উত্তোলন করেন, অপরে এক হস্তের দ্বারাও সেই ভার উত্তোলন করেন, এবং কোন অসাধারণ শক্তিশালী পুরুষ এক অঙ্গুলি দ্বারাই ঐ ভার উত্তোলন করেন, ইহাও ত দেখা যায়। সুতরাং কর্তার শক্তির তারতম্যপ্রযুক্ত নানা কর্তার নানারূপে কার্যকারিতা সম্ভব হয়, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে যিনি সর্বাপেক্ষা শক্তিমান, যেখানে শক্তি পরাকাষ্ঠা প্রাপ্ত, সেই সর্বশক্তিমান পরমেশ্বর যে, শরীর ব্যতীত ও ইচ্ছামাত্রে জগৎসৃষ্টি করিবেন, ইহা কোন মতেই অসম্ভব নহে। কিন্তু কর্তা ব্যতীত দ্বাণুকাদি কার্যের সৃষ্টি হইয়াছে, ইহা অসম্ভব। কারণ, কার্যমাত্রই কারণজ্ঞ। বিনা

কারণে কার্য জন্মিতে পারিলে, সর্বত্র সর্বদা কার্যের উৎপত্তি হইতে পারে। কার্যের কারণের মধ্যে কৰ্ত্তা অন্ততম নিমিত্তকারণ। তাঁহার অভাবে কোন কার্য জন্মিতে পারে না। অল্প সমস্ত কারণ উপস্থিত হইলেও, কৰ্ত্তার অভাবে যে, কার্য জন্মে না, ইহা সকলেরই পরিদৃষ্ট সত্য। স্ততরাং সৃষ্টির প্রথমে দ্ব্যণুকাদির কৰ্ত্তা কেহ আছেন, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে সেই কৰ্ত্তা যে অতীন্দ্রিয়দর্শী, সর্বজীবের অনাদি কৰ্ম্মাধক্ষ, সর্বজ্ঞ, স্ততরাং তিনি অম্বাদাদি হইতে বিলক্ষণ সর্বশক্তিমান্ পরমপুরুষ, ইহাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। নচেৎ তিনি জগৎকৰ্ত্তা হইতে পারেন না। স্ততরাং ঐরূপ ঈশ্বর যে, শরীর ব্যতীতও কার্য করিতে পারেন, এ বিষয়ে কোন সন্দেহ হইতে পারে না; বস্তুতঃ ঈশ্বরদ্বাদক পূর্বোক্ত অনুমানের দ্বারা ঈশ্বরের জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্নের নিত্যত্বও সিদ্ধ হওয়ায়, তাঁহার কৰ্ত্তৃত্ব শরীরসাপেক্ষ হইতেই পারে না। কিন্তু লোকশিক্ষার জন্ত মধ্যে মধ্যে তাঁহার শরীরপরিগ্রহও আবশ্যক হয়। কারণ, শরীরদ্বাদ্য কৰ্ম্ম-বিশেষ ব্যতীত লোকশিক্ষা সম্ভব হয় না। তাই উদয়নাচার্য্যও অশরীর ঈশ্বরের সৃষ্টিকৰ্ত্তৃত্ব সমর্থন করিয়াও, সৃষ্টির পরে ব্যবহারাদি শিক্ষার জন্ত ঈশ্বর যে শরীরবিশেষ পরিগ্রহ করেন, ইহা বলিয়াছেন^১। ঈশ্বরের নিজের ধৰ্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্ট না থাকিলেও, জীবগণের অদৃষ্টবশতঃই তাঁহার ঐ শরীরের উৎপত্তি হয়, ইহা সেখানে “প্রকাশ” টীকাকার বর্দ্ধমান উপাধ্যায় বলিয়াছেন। ঈশ্বর যে বিশেষ বিশেষ প্রয়োজনবশতঃ সময়বিশেষে শরীরপরিগ্রহ করেন, ইহা “ভগবদ্গীতা” প্রভৃতি নানা শাস্ত্রেও বর্ণিত হইয়াছে। উদয়নাচার্য্যও তাঁহার ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে “ভগবদ্গীতা” হইতে ভগবদ্বাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। বস্তুতঃ করুণাময় পরমেশ্বর যে ভক্তের বাঞ্ছা পূর্ণ করিতেও কত বার কত প্রকার শরীরপরিগ্রহ করিয়াছেন ও করিবেন, এ বিষয়ে সংশয় হইতে পারে না। কিন্তু সৃষ্টি-সংহার-কার্যে তাঁহার শরীরের কোন অপেক্ষা নাই, তিনি স্বেচ্ছামাত্রেই সৃষ্টি ও সংহার করেন এবং করিতে পারেন, ইহাই নৈয়ায়িক প্রভৃতি দার্শনিকগণের সিদ্ধান্ত। বেদান্তদর্শনে ভগবান্ বাদরায়ণও “বিকরণত্বেন্নৈতি

১। গৃহ্যোতি হীশ্বরোহপি কার্যবশাং শরীরমন্তয়ান্তরা দর্শয়তি চ বিভূতিমিত।
—“ন্যায়কুসুমাজলি” পঞ্চম স্তবকের পঞ্চম কারিকার এবং দ্বিতীয় স্তবকের দ্বিতীয় ও তৃতীয় কারিকার উদয়নকৃত্য গদ্য ব্যাখ্যা দ্রষ্টব্য।

চেতনহুতং” (২।১।৩১)—এই সূত্রের দ্বারা দেহ ও ইন্দ্রিয়াদিশৃঙ্গ ঈশ্বরের যে সৃষ্টিসামর্থ্য আছে, ইহা সিদ্ধান্তরূপে সূচনা করিয়াছেন। বস্তুতঃ “অপানিপাদো জবনো গ্রহীতা পশুত্যাচক্ষুঃ স শৃণোত্যাকর্ণঃ” ইত্যাদি (স্বৈতান্বতর, ৩।২) শ্রুতিতে দেহে ইন্দ্রিয়াদিশৃঙ্গ ঈশ্বরেরও তত্ত্বংকার্য্যসামর্থ্য বর্ণিত হইয়াছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্রের ভাষ্যে উক্ত স্বৈতান্বতর শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়া, সূত্রকার বাদরায়ণের উক্ত সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন।

কিন্তু মধ্বাচার্য্য প্রভৃতি বৈষ্ণব দার্শনিকগণ ঈশ্বরের অপ্রাকৃত নিত্য দেহ স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহাদিগের কথা এই যে, শ্রুতি-স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্রে ঈশ্বরের প্রাকৃত হস্তপাদাদি ও প্রাকৃত চক্ষুরাদি নাই, ইহাই কথিত হইয়াছে। ঈশ্বরের যে কোনরূপ শরীরাদিই নাই, ইহা ঐ সমস্ত শাস্ত্রের তাৎপর্য্য নহে। কারণ, পরব্রহ্ম বা ঈশ্বর যে জ্যোতীরূপ, ইহা “জ্যোতির্দীর্ঘাতো” (ছান্দোগ্য, ৩।১।৩।) এবং “তচ্ছূদ্রং জ্যোতিষাং জ্যোতিঃ” (মুণ্ডক, ২।২।২) ইত্যাদি বহুতর শ্রুতির দ্বারা বুঝা যায়। শ্রুতির ঐ “জ্যোতিষ্” শব্দের মুখ্যার্থ ত্যাগ করার কোন কারণ নাই। সূতরাং ঈশ্বর জ্যোতিঃপদার্থ হইলে, তাঁহার রূপের সন্তাও অবশ্য স্বীকার্য্য। কারণ, জ্যোতিঃপদার্থ একেবারে রূপশৃঙ্গ হইতে পারে না। তবে ঈশ্বরের ঐ রূপ অপ্রাকৃত; প্রাকৃত চক্ষুর দ্বারা উহা দেখা যায় না। তাই শ্রুতিও অগ্ৰাহ্য বলিয়াছেন—“ন চক্ষুষা পশুতি রূপমন্ত”। ঈশ্বরের কোন প্রকার রূপ না থাকিলে চক্ষুর দ্বারা উহার দর্শনের কোন প্রসঙ্গিই হয় না, সূতরাং “ন চক্ষুষা পশুতি” এই নিষেধই উপপন্ন হয় না। পরন্তু “যদাপশুতঃ পশুতে রুক্ষবর্ণং”, “বৃহচ্চ তদ্ব্যমচিস্ত্যরূপং”, “বিবৃণুতে তন্ স্বাং”—ইত্যাদি (মুণ্ডক, ৩।১।৩।৭ এবং ৩।২।৩) শ্রুতিবাক্যের দ্বারা ব্রহ্ম বা ঈশ্বরের রূপ ও তন্ম আছে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। অবশ্য “অশব্দমস্পর্শমরূপমব্যয়ং” এইরূপ শ্রুতি আছে, কিন্তু “সর্বগন্ধঃ সর্বরসঃ” এইরূপ শ্রুতিও আছে এবং যেমন “অপানিপাদো জবনো গ্রহীতা” ইত্যাদি শ্রুতি আছে; তদ্রূপ “সর্বতঃ পানি-পাদন্তঃ সর্বতোহক্ষিণিরোমুখং” ইত্যাদি শ্রুতিও আছে এবং “অঙ্গানি যন্ত সকলেন্দ্রিয়বৃত্তিমন্তি” ইত্যাদি বহুতর শাস্ত্রবাক্যও আছে। সূতরাং সমস্ত শ্রুতি ও অগ্ৰাহ্য শাস্ত্রবাক্যের সমন্বয় করিতে গেলে ইহাই বুঝা যায় যে, ব্রহ্মের প্রাকৃত দেহাদি নাই, কিন্তু অপ্রাকৃত দেহাদি আছে। ব্রহ্মের রূপাদির অভাববোধক শাস্ত্র-বাক্যের ঐরূপ তাৎপর্য্য না বুঝিলে, আর কোনরূপেই তাঁহার

রূপাদি-বোধক শাস্ত্রের সহিত উহার বিরোধপরিহার বা সমন্বয় হইতে পারে না। গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য প্রভুপাদ শ্রীজীব গোস্বামী “ভগবৎসন্দর্ভ” ও উহার অনুব্যাখ্যা “সর্বদংবাদিনী” গ্রন্থে পূর্বোক্তরূপে আরও বহুতর প্রমাণাদির উল্লেখ ও বিচারপূর্বক পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। শ্রীভাষ্যকার পরমবৈষ্ণব রামানুজ ও অশেষকল্যাণগুণগণনিধি ভগবান্ বাসুদেবের দিব্যদেহ ও অপ্ৰাকৃত রূপাদি সমর্থন করিয়াছেন। বেদান্তদর্শনের “অন্তস্তত্ত্বম্যোপদেশাৎ” (১।১।২১) এই সূত্রের শ্রীভাষ্য দ্রষ্টব্য। মধ্বাচার্য্যও “রূপোপন্তাসাচ্চ” (১।১।২৩) এই সূত্রের ভাষ্যে শ্রুতির দ্বারা ব্রহ্মের অপ্ৰাকৃত রূপের অস্তিত্ব সমর্থন করিয়া, পরে অন্তবস্তুসর্বস্বতা বা” (২।২।৪১) এই সূত্রের ভাষ্যে ব্রহ্মের যে বুদ্ধি, মন ও অঙ্গ-প্রত্যঙ্গ আছে, ইহাও শাস্ত্র-প্রমাণের দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। এইরূপ অন্যান্য বৈষ্ণব দার্শনিকগণও সকলেই শ্রীভগবানের অপ্ৰাকৃত-রূপাদি ও তাঁহার অপ্ৰাকৃত দেহ স্বীকার করিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামী অনুমান-প্রমাণের দ্বারাও উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে অনুমান প্রয়োগ প্রদর্শন করিয়াছেন যে, ‘যেহেতু ঈশ্বর জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্ন-বিশিষ্ট কর্তা, অতএব তিনি সবিগ্রহ অর্থাৎ দেহবিশিষ্ট, দেহ ব্যতীত কেহ কর্তা হইতে পারেন না, কর্তা হইলেই তিনি অবশ্য দেহী হইবেন। ঘটাদি কার্য্যের কর্তা কুন্তকার প্রভৃতি ইহার দৃষ্টান্ত। পরন্তু ঈশ্বরের ঐ দেহ নিত্য ; কারণ, তাঁহার জ্ঞানাদির দ্বারা তাঁহার দেহও তাঁহার কার্য্যের করণ অর্থাৎ সাধন। সুতরাং তাঁহার দেহ অনিত্য হইলে, উহা অনাদি সৃষ্টিপ্রবাহের সাধন হইতে পারে না। কিন্তু ঈশ্বরের ঐ দেহ পরিচ্ছিন্ন হইলেও, অপরিচ্ছিন্ন। শ্রীজীব গোস্বামী “সর্বদংবাদিনী” গ্রন্থে লিখিয়াছেন,—“তস্মা শ্রীবিগ্রহস্য পরিচ্ছিন্ন-ত্বেপি অপরিচ্ছিন্নত্বং শ্রুয়তে, তচ্চ যুক্তং, অচিন্ত্যশক্তিভাৎ”। এই মতে ঈশ্বরের ঐ শ্রীবিগ্রহ ও হস্তপদাদি সমস্তই সচ্চিদানন্দস্বরূপ, উহা ঈশ্বর হইতে ভিন্ন পদার্থ নহেন, ঐ বিগ্রহই ঈশ্বর, তাহাতে দেহ ও দেহীর ভেদ নাই ; তাঁহার বিগ্রহ বা দেহই তিনি, এবং তিনিই ঐ বিগ্রহ।

উক্ত মতে বক্তব্য এই যে, যদি ভক্তগণের অনুভবই উক্ত সিদ্ধান্তের প্রমাণ হয়, তাহা হইলে আর কোন বিচার বা বিতর্ক নাই। কিন্তু ভক্ত বৈষ্ণব দার্শনিক

১। তথ্যচ প্রয়োগঃ, ঈশ্বরঃ সবিগ্রহঃ, জ্ঞানোচ্ছাপ্রযত্নবৎকর্তৃভাৎ কলোলাদিবৎ। স চ বিগ্রহো নিত্যঃ, ঈশ্বর-করণত্বাৎ তজ্জ্ঞানাদিবিদিত।—ভগবৎসন্দর্ভ।

শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতিও যখন বহু বিচার করিয়া পরমত খণ্ডনপূর্বক পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন, তখন তাঁহাদিগের মতেও উক্ত বিচারের কর্তব্যতা আছে, বুঝা যায়। সুতরাং উক্ত সিদ্ধান্ত বুঝিতে আরও অনেক বিচার আবশ্যক মনে হয়। প্রথম বিচার্য্য এই যে, ঈশ্বরের বিগ্রহ ও ঈশ্বর একই পদার্থ হইলে, ঈশ্বর যখন অপরিচ্ছিন্ন, তখন বিগ্রহরূপ তিনিই আবার পরিচ্ছিন্ন হইবেন কিরূপে? যদি তাঁহার অচিন্ত্য শক্তির মহিমায় তাঁহার শ্রীবিগ্রহ পরিচ্ছিন্ন হইয়াও অপরিচ্ছিন্ন হইতে পারেন, তাহা হইলে তিনি ঐ অচিন্ত্য শক্তির মহিমায় দেহ ব্যতীতও সৃষ্টাদি কার্যের কর্তা হইতে পারেন। সুতরাং শ্রীজীব গোস্বামী যে তাঁহার কর্তৃত্বকেই হেতুরূপে গ্রহণ করিয়া, ঘটাদি কার্যের কর্তা কুস্তকার প্রভৃতির শ্রায় ঈশ্বরেরও বিগ্রহবস্তা বা দেহবস্তার অনুমান করিয়াছেন, তাহা কিরূপে গ্রহণ করা যায়? যদি অচিন্ত্য শক্তিবশতঃ দেহ ব্যতীতও তাঁহার কর্তৃত্ব অসম্ভব নহে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য হয়, তাহা হইলে কর্তৃত্বহেতুর দ্বারা তাঁহার দেহের সিদ্ধি হইতে পারে না। পরন্তু কুস্তকার প্রভৃতি কর্তার শ্রায় জগৎকর্তা ঈশ্বরের দেহের অনুমান করিতে গেলে, তাঁহার আত্মা বা স্বরূপ হইতে ভিন্ন জড়দেহই সিদ্ধ হইতে পারে। কারণ, কর্তৃত্বনির্বাহের জন্য যে দেহ আবশ্যক, তাহা কর্তা হইতে ভিন্নই হইয়া থাকে। সুতরাং কর্তৃত্ব হেতুর দ্বারা কর্তার স্ব-স্বরূপ দেহ সিদ্ধ হইতে পারে না। পূর্বোক্ত মতে ঈশ্বরের দেহ তাঁহা হইতে অভিন্ন হইলেও, তাঁহার কার্যের করণ। কিন্তু তাহা হইলে ঈশ্বরের যে অপ্রাকৃত চক্ষুরাদি ও হস্ত-পদাদি আছে, যাহা ঈশ্বরের স্বরূপ বলিয়াই স্বীকৃত হইয়াছে, সেই সমস্তই ঈশ্বরের দর্শনাদি কার্যের সাধন থাকায়, “পশুত্যাচক্ষুঃ স শৃণোত্যাকর্ষঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের কিরূপে উপপত্তি হইবে, ইহাও বিচার্য্য। উক্ত শ্রুতি-বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, ঈশ্বরের দর্শনাদি-কার্যের কোন সাধন বা করণ না থাকিলেও, তিনি তাঁহার সর্বশক্তিমত্তাবশতঃই দর্শনাদি করেন। কিন্তু যদি তাঁহার কোন প্রকার চক্ষুরাদিও থাকে এবং তাঁহার সর্বাঙ্গই সর্বেন্দ্রিয়বৃত্তি-বিশিষ্ট হয়, তাহা হইলে তাঁহার দর্শনাদি কার্যের কোন সাধন নাই, ইহা বলা যায় না। শ্রীজীব গোস্বামীও ঈশ্বরের দেহকে তাঁহার করণ বলিয়া ঐ দেহের নিত্যত্বানুমান করিয়াছেন। পরন্তু ঈশ্বরের স্ব-স্বরূপ দেহে তাঁহার যে অপ্রাকৃত চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় এবং অপ্রাকৃত হস্তপদাদি আছে, তাহাও যখন পূর্বোক্ত মতে

ঈশ্বরেরই স্বরূপ, ঐ সমস্তই সচ্চিদানন্দময়, তখন উহাতে দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি সংজ্ঞার প্রয়োজন কি ? এবং উহাতে দেহ প্রভৃতির কি লক্ষণ আছে, ইহাও বিচার্য। পরন্তু পূর্বোক্ত মতে ভক্তগণ সেই সচ্চিদানন্দময় ভগবানের যে চরণ-সেবাই পরমপূর্ণার্থ মনে করিয়া, সাধনার দ্বারা তাঁহার পার্শ্ব হইয়া, ঐ চরণ-সেবাই করেন ; সেই চরণও যখন তাঁহারই স্বরূপ—উহা মানবদিগের চরণের স্তায় সংবাহনাদি সেবার যোগ্যই নহে, তখন কিরূপে যে সেই পার্শ্ব ভক্তগণ তাঁহার চরণসেবা করেন, ইহাও বিশেষরূপে বিচার্য। যদি বলা যায় যে, সেই আনন্দময়ের সেবাই তাঁহার চরণসেবা বলিয়া কথিত হইয়াছে, তাহা হইলে ঐ চরণসেবা কিরূপ, তাহা বক্তব্য। সেই আনন্দময় বিগ্রহে পরম-প্রেম-সম্পন্ন হইয়া থাকাই যদি তাঁহার চরণসেবা বলিতে হয়, তাহা হইলে ঐ “চরণ” শব্দের মুখ্য অর্থ পরিত্যাগ করিতেই হইবে। তাহা হইলে ভক্ত অধিকারি-বিশেষের সাধনা-বিশেষের জগ্গই এবং তাঁহাদিগের বাহ্যনীয় প্রেমলাভের জগ্গই শাস্ত্রবিশেষে ভগবানের দেহাদি বর্ণিত হইয়াছে ; ঐ সকল শাস্ত্রের মুখ্য অর্থে তাৎপর্য নাই, ইহাও বুঝা যাইতে পারে। শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতিও ত ঐ সকল শাস্ত্র-বাক্যের সর্বাংশে মুখ্য অর্থ গ্রহণ করিতে পারেন নাই। তাঁহার্যও আদিকর্তা পরমেশ্বরের দেহাদি স্বীকার করিয়া, উহাকে সচ্চিদানন্দ-স্বরূপই বলিয়াছেন। তাঁহার অপ্রাকৃত হস্তপদাদি স্বীকার করিয়াও ঐ সমস্তকে তাঁহা হইতে ভিন্নপদার্থ বলেন নাই। তাঁহার্যও উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে শাস্ত্রের নানাবাক্যের গোঁণ বা লাক্ষণিক অর্থই গ্রহণ করিয়াছেন। তাই বলিয়াছি, শাস্ত্র-বিচার করিয়া উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে হইলে এবং বুঝিতে হইলে আরও অনেক বিচার করা আবশ্যক। বৈষ্ণব-দার্শনিকগণ সে বিচার করিবেন। আমরা এখন জীব ও ব্রহ্মের ভেদ ও অভেদবাদ-সম্বন্ধে যথাসক্তি কিছু আলোচনা করিব।

পূর্বেই বলিয়াছি যে, ভাস্কর্য্যর গোতম-সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিতেই, ঈশ্বরকে “আত্মাস্তর” বলিয়া এবং পরে উহার ব্যাখ্যা করিয়া ঈশ্বর যে জীবাত্মা হইতে ভিন্ন আত্মা, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন। বস্তুতঃ মহর্ষি গোতমের যে উহাই সিদ্ধান্ত, ইহা বুঝিতে পারা যায়। কারণ, তিনি তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আস্থিকে যে সমস্ত যুক্তির দ্বারা জীবাত্মার দেহাদিভিন্নত্ব ও নিত্যত্ব সমর্থন করিয়াছেন এবং দ্বিতীয় আস্থিকের ৬৬ম ও ৬৭ম সূত্রে যেকোন যুক্তির দ্বারা তাহার নিজ

সিদ্ধান্তে দোষ পরিহার করিয়াছেন, তদ্বারা তাঁহার মতে জীবাত্মা প্রতি শরীরে ভিন্ন ইহাই বুঝা যায়। পরন্তু একই আত্মা সর্বশরীরবর্তী হইলে, একের স্থখাদি জন্মিলে তখন সর্বশরীরেই স্থখাদির অনুভব হয় না কেন? এতদুত্তরে আত্মার একত্ববাদি-সম্প্রদায় বলিয়াছেন যে, জ্ঞান ও স্থখাদি আত্মার ধর্ম নহে—উহা আত্মার উপাধি—অন্তঃকরণেরই ধর্ম; অন্তঃকরণেই ঐ সমস্ত উৎপন্ন হয়। সুতরাং আত্মা এক হইলেও, প্রতি শরীরে অন্তঃকরণের ভেদ থাকায়, কোন এক অন্তঃকরণে স্থখাদি জন্মিলেও, তখন উহা অগ্র অন্তঃকরণে উৎপন্ন না হওয়ায়, অগ্র অন্তঃকরণে উহার অনুভব হয় না। কিন্তু মহর্ষি গোতম তৃতীয় অধ্যায়ে যখন জ্ঞান, ইচ্ছা ও স্থখ-দুঃখাদি গুণকে জীবাত্মারই নিজের গুণ বলিয়া সমর্থন করিতে, ঐ সমস্ত মনের গুণ নহে, ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন, তখন তাঁহার মতে প্রতি শরীরে জীবাত্মার বাস্তব-ভেদ ব্যতীত পূর্বোক্ত স্থখ-দুঃখাদি ব্যবস্থা কোনরূপেই উপপন্ন হয় না, কোন এক শরীরে জীবাত্মার স্থখ-দুঃখাদি জন্মিলে অপর শরীরে উহার উৎপত্তি ও অনুভবের আপত্তির নিরাস হইতে পারে না। সুতরাং গোতমমতে জীবাত্মা যে প্রতি শরীরে বস্তুতঃই ভিন্ন, অতএব অসংখ্য, এ বিষয়ে সংশয় নাই। তাহা হইলে বিভিন্ন অসংখ্য জীবাত্মা হইতে এক অদ্বিতীয় ব্রহ্মের বাস্তব অভেদ কোনরূপেই সম্ভব না হওয়ায়, গোতম মতে জীবাত্মা ও ব্রহ্মের যে বস্তুতঃই ভিন্ন পদার্থ, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। এ বিষয়ে তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মতত্ত্ব-বিচারে অনেক কথা বলা হইয়াছে। (তৃতীয় খণ্ড, ১০৯-১২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

জীবাত্মা ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদবাদ বা অদ্বৈতবাদ সমর্থন করিতে ভগবান্ শঙ্করাচার্য প্রভৃতি বলিয়াছেন যে, জীবাত্মা ও ব্রহ্মের যে, কোনরূপ ভেদই নাই, ইহা নহে। ব্রহ্ম সাক্ষাৎকার না হওয়া পর্য্যন্ত জীবাত্মা ও ব্রহ্মের ভেদ অবশ্যই আছে। কিন্তু ঐ ভেদ অবিচ্ছিন্নত উপাধিক, সুতরাং উহা বাস্তব-ভেদ নহে। যেমন আকাশ বস্তুতঃ এক হইলেও, ঘটাকাশ পটাকাশ প্রভৃতি নামে বিভিন্ন আকাশের কল্পনা করা হয়, ঘটাকাশ হইতে পটাকাশের বাস্তব কোন ভেদ না থাকিলেও, যেমন ঘট ও পটরূপ উপাধিভেদের ভেদ প্রযুক্তই উহার ভেদ-ব্যবহার হয় তদ্রূপ জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব কোন ভেদ না থাকিলেও অবিচ্ছিন্ন উপাধি-প্রযুক্তই উহার ভেদ-ব্যবহার হয়। জীবাত্মার সংসারকালে অবিচ্ছিন্নত ঐ ভেদজ্ঞান বশতঃই ভেদমূলক উপাসনাদি কার্য চলিতেছে। ব্রহ্ম সাক্ষাৎকার হইলে, তখন অবিচার নাশ হওয়ায়, অবিচ্ছিন্নত ঐ ভেদও বিনষ্ট হয়।

অনেক শ্রুতি ও স্মৃতির দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের যে ভেদ বুঝা যায়, তাহা ঐ অবিচ্ছিন্নত্ব অবাস্তব ভেদ । উহার দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব-ভেদই নিকান্তরূপে গ্রহণ করা যায় না । কারণ, “তত্ত্বমসি”, “অয়মাত্মা ব্রহ্ম”, “সোহং” “অহং ব্রহ্মাস্মি” এই চারি বেদের চারিটি মহাবাক্যের দ্বারা এবং আরও অনেক শ্রুতি, স্মৃতি প্রভৃতি প্রমাণের দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদই প্রকৃত তত্ত্বরূপে স্পষ্ট বুঝা যায় । উপনিষদে যে যে স্থানে জীব ও ব্রহ্মের অভেদের উপদেশ আছে, তাহার উপক্রম উপসংহারাদি পর্যালোচনা করিলেও, জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদেই যে উপনিষদের তাৎপর্য, ইহা নিশ্চয় করা যায় । এবং উপনিষদে জীব ও ব্রহ্মের অভেদদর্শনই অবিচ্ছিন্ন-নিবৃত্তি বা মোক্ষের কারণ-রূপে কথিত হওয়ায়, জীব ও ব্রহ্মের অভেদই বাস্তবতত্ত্ব, ভেদ মিথ্যা কল্পিত, ইহা নিশ্চয় করা যায় ।

জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব-ভেদবাদী অন্যান্য সকল সম্প্রদায়ই পূর্বোক্তরূপ অদ্বৈতবাদ স্বীকার করেন নাই । তাঁহারা উপনিষদের তাৎপর্য বিচার করিয়া জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব-ভেদ সমর্থন করিয়াছেন । তাঁহাদিগের কথা এই যে, মুণ্ডক উপনিষদের তৃতীয় মুণ্ডকের প্রারম্ভে “দ্বা সুপর্ণা সমুজ্জা সখ্যা” ইত্যাদি প্রথম শ্রুতিতে দেহরূপ এক বৃক্ষে যে দুইটি পক্ষীর কথা বলিয়া, তন্মধ্যে একটি কৰ্মফলের ভোক্তা এবং অপরটি কৰ্মফলের ভোক্তা নহে, কিন্তু, কেবল দ্রষ্টা, ইহা বলা হইয়াছে, তদ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মাই ঐ শ্রুতিতে বিভিন্ন দুইটি পক্ষিরূপে কল্পিত এবং ঐ উভয় বস্তুতঃ ভিন্ন ইহা স্পষ্ট বুঝা যায় । ঐ শ্রুতির পরাৰ্ধে দুইটি

১ । “স্বা সুপর্ণা সমুজ্জা সখ্যা সমানং বৃক্ষং পরিষং বজ্রতে ।

তয়োঃ পক্ষীণাং স্বাশ্বত্থানম্নম্নন্যোভ্যভ্যচাক্ষীতি ॥—মুণ্ডক, ৩।১।১ । শ্বেতশ্বতর, ৪।৩।

জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব-ভেদ সমর্থন করিতে রামানুজ প্রভৃতি সকলেই উক্ত শ্রুতি প্রমাণরূপে উদ্ধৃত করিয়াছেন । কিন্তু, অদ্বৈতবাদী শঙ্করাচার্য প্রভৃতি বলিয়াছেন যে, “পৈঙ্গিরহস্য-ব্রহ্মণ” নামক শ্রুতিতে উক্ত শ্রুতির যে ব্যাখ্যা পাওয়া যায়, তাহাতে স্পষ্টই বুঝা যায় যে, উক্ত শ্রুতিতে অন্তঃকরণ ও জীবাত্মাই যথাক্রমে কৰ্মফলের ভোক্তা ও দ্রষ্টা, দুইটি পক্ষিরূপে কথিত । কারণ, উহাতে শেষে স্পষ্ট করিয়াই ব্যাখ্যাত হইয়াছে যে, “তাবেতৌ সন্তদক্ষেরজৌ” । সুতরাং উক্ত “স্বা সুপর্ণা” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মার বাস্তব-ভেদ বুঝবার কোন সম্ভাবনা নাই । রামানুজ প্রভৃতি ও শ্রীজীব গোস্বামী এই কথার উত্থাপন করিয়া বলিয়াছেন যে, “পৈঙ্গিরহস্য ব্রহ্মণে” “তাবেতৌ সন্তদক্ষেরজৌ” এই বাক্যে “সন্ত” শব্দের অর্থ জীবাত্মা, এবং ক্ষেরজ শব্দের অর্থ পরমাত্মা । কারণ, জীবাত্মা কৰ্মফল ভোগ করেন

“অন্য” শব্দের দ্বারাও ঐ উভয়ের বাস্তব ভেদ স্পষ্ট বুঝা যায়। নচেৎ ঐ “অন্য” শব্দবয়ের সার্থকতা থাকে না। তাহার পরে মুণ্ডক উপনিষদের ঐ স্থানেই দ্বিতীয় শ্রুতির পরাক্কে “জুষ্টং যদা পশ্যত্যম্যমীশমন্ত মহিমানমিতি বীতশোকঃ” এই বাক্যের দ্বারা ঈশ্বর যে জীবাত্মা হইতে “অন্য”, ইহাও আবার বলা হইয়াছে। ঐ শ্রুতিতেও “অন্য” শব্দের সার্থকতা কিরূপে হয়, তাহা চিন্তা করা আবশ্যক। তাহার পরে তৃতীয় শ্রুতি বলা হইয়াছে, “যদা পশ্যঃ পশ্যতে স্তম্ভবর্ণং, কৰ্ত্তারমীশং পুরুষং ব্রহ্মযোনিং। তদা বিদ্বান্ পুণ্যাপাপে বিদ্যুঃ নিরঞ্জনঃ পরমং সাম্যমুপৈতি।” —এই শ্রুতিতে ব্রহ্মদর্শী ব্রহ্মের সহিত পরমসাম্য (সাদৃশ্য) লাভ করেন, ইহাই শেষে কথিত হওয়ায়, জীব ও ব্রহ্মের যে বাস্তব-ভেদ আছে, এবং পূৰ্বোক্ত শ্রুতিদ্বয়েও “অন্য” শব্দের দ্বারা সেই বাস্তব-ভেদই প্রকাশিত হইয়াছে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। কারণ, শেষোক্ত শ্রুতিতে যে “সাম্য” শব্দ আছে, উহার মুখ্য অর্থ সাদৃশ্য। উহার দ্বারা অভিন্নতা অর্থ বুঝিলে লক্ষণা স্বীকার করিতে হয়। পরন্তু, “সাম্য” শব্দের অভিন্নতা অর্থে লক্ষণা স্বীকার সঙ্গতও হয় না। কারণ, তাহা হইলে “সাম্য” শব্দ প্রয়োগের কোন সার্থকতা থাকে না। রাজ-সদৃশ ব্যক্তিকে রাজা বলিলে লক্ষণার দ্বারা রাজসদৃশ, এইরূপ অর্থ বুঝা যায় এবং ঐরূপ প্রয়োগও হইয়া থাকে। কিন্তু প্রকৃত রাজাকে রাজসম বলিলে, লক্ষণার দ্বারা রাজা, এইরূপ অর্থ বুঝা যায় না, এবং ঐরূপ প্রয়োগও কেহ করেন না। সুতরাং পূৰ্বোক্ত শ্রুতিতে “সাম্য” শব্দের মুখ্য অর্থ সাদৃশ্যই বুঝিতে হইলে, জীব ও ব্রহ্মের ভেদ যে বাস্তব, ইহা অবশ্যই বুঝা যায়। কারণ, বাস্তব-ভেদ না থাকিলে, সাম্য বা সাদৃশ্য বলা যায় না। পরন্তু ব্রহ্মদর্শী ব্যক্তি ব্রহ্মের সাদৃশ্যই লাভ করেন এবং উহাই পূৰ্বোক্ত শ্রুতির তাৎপৰ্য, ইহা “ইদং জ্ঞানমুপাশ্রিত্য মম সাধৰ্ম্যমাগতাঃ। সর্গেহপি নোপজায়ন্তে প্রলয়ে ন ব্যথন্তি চ ॥” (গীতা, ১৪।২) —এই ভগবদ্বাক্যে “সাধৰ্ম্য” শব্দের দ্বারাও স্পষ্ট বুঝা যায়। কারণ, “সাধৰ্ম্য” শব্দের মুখ্য অর্থ সমান-ধৰ্মতা, অভিন্নতা নহে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও ইহা স্বীকার করিয়া গীতার ঐ শ্লোকের ভাষ্যে তাঁহার নিজমতানুসারে “সাধৰ্ম্য” শব্দের যে মুখ্য অর্থ গ্রহণ না, তিনি ভোক্তা নহেন, ইহা বলা যায় না। সুতরাং এখানে “ক্ষেত্ৰজ” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা বুঝা যায় না; পরমাত্মাই বুঝিতে হইবে। “সত্ত্ব” শব্দের জীবাত্মা অর্থ অভিধানেও কথিত হইয়াছে এবং ঐ অর্থে “সত্ত্ব” শব্দের প্ৰয়োগও প্ৰচুর আছে। “ক্ষেত্ৰজ” শব্দের দ্বারাও পরমাত্মা বুঝা যায়। “ক্ষেত্ৰজগ্ৰাণি মাং বিম্ভি” —গীতা।

করা যায় না, ইহার হেতু বলিয়াছেন। কিন্তু, ঐ “সাধর্ম্য” শব্দের মুখ্য অর্থ গ্রহণ না করিলে, ঐ শ্লোকে সাধর্ম্য শব্দ প্রয়োগের কোন সার্থক্য থাকে না। পরন্তু, ব্রহ্মদর্শী ব্যক্তি একেবারে ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন হইলে, ঐ শ্লোকের “সর্গেহপি নোপ-জায়ন্তে প্রলয়ে ন ব্যথন্তি চ”—এই পরাক্ষের সার্থক্য থাকে না। কিন্তু ঐ সাধর্ম্য শব্দের মুখ্য অর্থে প্রয়োগ হইলেই, ঐ শ্লোকের পরাক্ষ সম্যক্রূপে সার্থক হয়। কারণ, ব্রহ্মদর্শী মুক্ত পুরুষ ব্রহ্মের সহিত কিরূপ সাধর্ম্য লাভ করেন? ইহা বলিবার জন্যই ঐ শ্লোকের পরাক্ষ বলা হইয়াছে—“সর্গেহপি নোপজায়ন্তে প্রলয়ে ন ব্যথন্তি চ” ॥ অর্থাৎ ব্রহ্মদর্শী মুক্ত পুরুষ পুনঃ সৃষ্টিতেও দেহাদি লাভ করেন না এবং তিনি প্রলয়েও ব্যথিত হন না। ব্রহ্মদর্শনের ফলে তাঁহার সমস্ত অদৃষ্টের ক্ষয় হওয়ায় তাঁহার আর জন্মাদি হইতে পারে না, ইহাই তাঁহার ব্রহ্মের সহিত সাধর্ম্য। কিন্তু ব্রহ্মের সহিত তাঁহার তত্ত্বতঃ ভেদ থাকায় তিনি তখন জগৎ-সৃষ্টাদির কর্তা হইতে পারেন না। এখন যদি পূর্বোক্ত মুণ্ডক উপনিষদে “সাম্য” শব্দ এবং ভগবদ্গীতার পূর্বোক্ত শ্লোকে “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা মুক্তিকালেও জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদ বুঝা যায়, তাহা হইলে “ব্রহ্ম বেদ ব্রহ্মৈব ভবতি” ইত্যাদি শ্রুতিতে ব্রহ্মজ্ঞানী মুক্ত পুরুষের পূর্বোক্তরূপ ব্রহ্মদাদৃশ্য-প্রাপ্তিই কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝিতে হইবে। ব্রহ্মের সহিত বিশেষ সাদৃশ্য প্রকাশ করিতেই শ্রুতি বলিয়াছেন, “ব্রহ্মৈব ভবতি”। যেমন কোন ব্যক্তির রাজার স্থায় প্রভূত ধনসম্পত্তি ও প্রভূত লাভ হইলে তাঁহাকে “রাজৈব” এইরূপ কথাও বলা হয়, তদ্রূপ ব্রহ্মজ্ঞানী মুক্ত পুরুষকে শ্রুতি বলিয়াছেন, “ব্রহ্মৈব”। বিশেষ সাদৃশ্য প্রকাশ করিতেই এরূপ প্রয়োগ সূচিরকাল হইতেই হইতেছে। কিন্তু কোন প্রকৃত রাজাকে লক্ষ্য করিয়া “রাজসাধর্ম্যমাগতাঃ” এইরূপ প্রয়োগ হয় না। মীমাংসাচাৰ্য্য পার্থসারথি মিশ্রও “শাস্ত্রদীপিকা”র তর্কপাদে সাংখ্যমতের ব্যাখ্যান করিতে এবং অন্ততঃ নিজ মত সমর্থন করিতে পূর্বোক্ত “নিরঞ্জনঃ পরমং সাম্যমুপৈতি” এই শ্রুতি এবং ভগবদ্গীতার “মম সাধর্ম্যমাগতাঃ” এই ভগবদ্‌বাক্যে সাম্য ও সাধর্ম্য শব্দের মুখ্য অর্থ গ্রহণ করিয়াই উহার দ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মার বাস্তব ভেদই সমর্থন করিয়াছেন এবং তিনি উহা সমর্থন করিতে “উক্তমঃ পুরুষত্বন্তঃ পরমাত্মত্বাদাহ্বতঃ” (গীতা, ১৫।১৭) ইত্যাদি ভগবদ্‌বাক্যও প্রমাণরূপে উদ্ধৃত করিয়াছেন। উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে রামানুজ প্রভৃতি আচার্য্যগণও উক্ত ভগবদ্‌বাক্যকে প্রমাণরূপে প্রদর্শন করিয়াছেন। পার্থসারথি মিশ্র আরও বলিয়াছেন যে, ভগবদ্গীতায়—

“মমৈবাংশো জীবলোকে জীবভূতঃ সনাতনঃ” (১৫।৭) এই শ্লোকে যে, জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলা হইয়াছে, উহার দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদ নাই, ইহা বিবক্ষিত নহে। ঐ বাক্যের তাৎপর্য এই যে, ঈশ্বর স্বামী, জীব তাঁহার কার্য-কারক ভূতা। যেমন রাজার কার্যকারী অমাত্যদিকে রাজার অংশ বলা হয়, তদ্রূপ ঈশ্বরের অভিমতকারী জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলা হইয়াছে। বস্তুতঃ, অথও অদ্বিতীয় ঈশ্বরের থণ্ড বা অংশ হইতে পারে না। সুতরাং ভগবদ্গীতার ঐ শ্লোকে “অংশ” শব্দের মুখ্য অর্থ কেহই গ্রহণ করিতে পারেন না। উহার গোণার্থই সকলের গ্রাহ্য। মূলকথা, জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব-ভেদবাদী সম্প্রদায়ও উপনিষৎ, গীতা ও ব্রহ্মসূত্রের বিচার করিয়া, নিজ মত সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহারা সকলেই নিজ মত সমর্থন করিতে পূর্বোক্ত “দ্বা স্থপর্ণা” ইত্যাদি— (মুণ্ডক ও শ্বেতাশ্বতর) শ্রুতি এবং “ঋতং পিবন্তৌ স্কৃততস্ত্র লোকে” ইত্যাদি (কঠ, ৩।১)—শ্রুতি এবং “জ্ঞাজ্ঞো দ্বাবজাবীশানীশো” ইত্যাদি (শ্বেতাশ্বতর, ১।২)—শ্রুতি এবং “জুষ্টং যদা পশ্চাত্যগ্নমীশমশ্র” এবং “নিরঞ্জনঃ পরমঃ শামামুপৈতি” এই (মুণ্ডক) শ্রুতি এবং “পৃথগাত্মানং প্রেরিতারঞ্চ মত্ জুষ্টস্ততস্তেনামৃতত্বমেতি” এই (শ্বেতাশ্বতর) শ্রুতি এবং “উত্তমঃ পুরুষস্বত্বঃ পরমায়েত্বাদাহৃতঃ” এবং “ইদং জ্ঞানমুপাশ্রিত্য মম সাধর্মায়াগতাঃ” এই ভগবদ্গীতাবাক্য এবং “ভেদব্যপদেশাচ্চাত্তঃ” (১।১২১), “অধিকস্ত ভেদনির্দেশাৎ” (২।১২২) ইত্যাদি ব্রহ্মসূত্র এবং আরও বহু শাস্ত্রবাক্য প্রমাণরূপে প্রদর্শন করিয়াছেন।

জীব ও ব্রহ্মের ভেদই সত্য হইলে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিতে জীব ও ব্রহ্মের যে অভেদ উপদিষ্ট হইয়াছে, তাঁহা কিরূপে উপপন্ন হইবে এবং “সর্বং খন্দিৎ ব্রহ্ম” ইত্যাদি শ্রুতিবর্ণিত সমগ্র জগতের ব্রহ্মাত্মকতাই বা কিরূপে উপপন্ন হইবে? এতদুত্তরে নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের কথা এই যে, জীব ও জগৎ ব্রহ্মাত্মক না হইলেও ব্রহ্ম বলিয়া ভাবনারূপ উপাসনাবিশেষের জন্যই “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতি এবং “সর্বং খন্দিৎ ব্রহ্ম” ইত্যাদি শ্রুতি কথিত হইয়াছে। ছান্দোগ্য উপনিষদে “সর্বং খন্দিৎ ব্রহ্ম তজ্জলানিতি শাস্ত্র উপাসীত”— (৩।১৪) এই শ্রুতিতে “উপাসীত” এই ক্রিয়া পদের দ্বারা ঐরূপে উপাসনাই বিহিত হইয়াছে। যাহা ব্রহ্ম নহে, তাহাকে ব্রহ্ম বলিয়া ভাবনারূপ উপাসনা ছান্দোগ্য উপনিষদের সপ্তম অধ্যায়ে এবং আরও অন্যত্র বহু স্থানে বিহিত হইয়াছে, ইহা অদ্বৈতবাদী সম্প্রদায়ও স্বীকার করেন। “মনো ব্রহ্ম ইতুপাসীত”, “আদিত্যো ব্রহ্ম ইতুপাসীত” ইত্যাদি শ্রুতিতে

যাহা বস্তুতঃ ব্রহ্ম নহে, তাহাকে ব্রহ্ম বলিয়া ভাবনারূপ উপাসনার বিধান স্পষ্টই বুঝা যায়। বৃহদারণ্যক উপনিষদেরও প্রারম্ভ হইতে ঐরূপ ভাবনাবিশেষরূপ বহুবিধ উপাসনার বিধান বুঝা যায়। সূত্রগ্রাং ছান্দোগ্য ও বৃহদারণ্যক উপনিষদের উপক্রম ও উপসংহারের দ্বারাও “তত্ত্বমসি,” “অহং ব্রহ্ম ব্রহ্মাস্মি” “অয়মাখ্যা ব্রহ্ম,” “সোহং” এবং “সর্বং খন্দিৎ ব্রহ্ম” ইত্যাদি শ্রুতিতে পূর্বোক্তরূপ উপাসনাবিশেষের প্রকারই উপদিষ্ট হইয়াছে, বাস্তব তত্ত্ব উপদিষ্ট হয় নাই, ইহাই বুঝা যায়। বেদান্তদর্শনের চতুর্থ অধ্যায়ের প্রথম পাদের তৃতীয়, চতুর্থ, পঞ্চম ও ষষ্ঠ সূত্রে পূর্বোক্তরূপ উপাসনাবিশেষের বিচার হইয়াছে। ফলকথা, “তত্ত্বমসি,” “অহং ব্রহ্মাস্মি,” “সোহং” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে আত্মগ্রহ উপাসনা উপদিষ্ট হইয়াছে। তবে অদ্বৈতবাদি-সম্প্রদায়ের মতে জীব ও ব্রহ্মের অভেদই সত্য, ভেদ আরোপিত। কিন্তু নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মতে জীব ও ব্রহ্মের ভেদই সত্য, অভেদই আরোপিত। সূত্রগ্রাং তাঁহাদিগের মতে নিজের আত্মাতে ব্রহ্মের বাস্তব অভেদ না থাকিলেও মুমুক্শু সাধক নিজের আত্মাতে ব্রহ্মের অভেদের আরোপ করিয়াই “অহং ব্রহ্মাস্মি,” “সোহং” এইরূপ ভাবনা করিবেন। তাঁহার ঐ ভাবনারূপ উপাসনা এবং ঐরূপ সর্ববস্তুতে ব্রহ্মভাবনারূপ উপাসনা, রাগদ্বেষাদির ক্ষীণতা সম্পাদন দ্বারা, চিত্ত-শুদ্ধির বিশেষ সাহায্য করিয়া, মোক্ষলাভের বিশেষ সাহায্য করিবে। এই জন্যই শ্রুতিতে পূর্বোক্তরূপ উপাসনাবিশেষ বিহিত হইয়াছে। মীমাংসক সম্প্রদায়-বিশেষও “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে উপাসনার প্রকারই কথিত হইয়াছে, ইহাই বলিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে ঐ সমস্ত শ্রুতি উপাসনাবিধির শেষ অর্থবাদ। বিধিবাক্যের সহিত একবাক্যতাবশতঃই “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি ভূতার্থ-বাদের প্রামাণ্য। নচেৎ ঐ সকল বাক্যের প্রামাণ্যই হইতে পারে না। মৈত্রেয়ী উপনিষদের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রারম্ভে “সোহং ভাবেন পূজয়েৎ” এই বিধিবাক্যের দ্বারা এবং “ইত্যেবমাচরেদ্বীমান্” এই বিধিবাক্যের দ্বারাও পূর্বোক্তরূপ উপাসনারই কর্তব্যতা বুঝা যায়। সূত্রগ্রাং জীব ও ব্রহ্মের অভেদ সেখানে বাস্তব তত্ত্বের দ্বারা উপদিষ্ট হইলেও উহা বাস্তব তত্ত্ব বলিয়া নিশ্চয় করা যায় না। ফলকথা, নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মতে জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদ না থাকিলেও মুমুক্শু সাধক নিজের আত্মাতে ব্রহ্মের অভেদের আরোপ করিয়া “সোহং” ইত্যাদি প্রকারে ভাবনারূপ উপাসনা করিবেন। ঐরূপ উপাসনার ফলে সময়ে তাঁহার নিজের আত্মাতে এবং অন্তান্ত সর্ববস্তুতে ব্রহ্মদর্শন হইবে।

তাহার ফলে পরমেশ্বরে পরাভক্তি লাভ হইবে। তাহার ফলে প্রকৃত ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকার হইলে মোক্ষ লাভ হইবে। এই মতে ভগবদ্গীতার “ব্রহ্মভূতঃ প্রশম্নাত্মা ন শোচতি ন কাঙ্ক্ষতি। সমঃ সর্বেষু ভূতেষু মদভক্তিং লভতে পরাং ॥ ভক্ত্যা মামভিজানতি যাবান্ যচ্চাস্মি তত্ত্বতঃ। ততো মাং তত্ত্বতো জ্ঞাত্বা বিশতে তদন-স্তরং ॥” (১৮শ অঃ, ৫৪।৫৫) এই দুই শ্লোকের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্যই বুঝিতে হইবে। বস্তুতঃ মুমুক্ সাধকের ত্রিবিধ উপাসনাবিশেষ শাস্ত্রদ্বারা বুঝিতে পারা যায়। প্রথম, জগৎকে ব্রহ্মরূপে ভাবনা, দ্বিতীয়, জীবকে ব্রহ্মরূপে ভাবনা, তৃতীয়, জীব ও জগৎ হইতে ভিন্ন সর্বজ্ঞ সর্বশক্তিমান ও সর্বাশ্রয়রূপে ব্রহ্মের ধ্যান। পূর্বোক্ত ত্রিবিধ উপাসনার দ্বারা সাধকের চিত্তশুদ্ধি হয়। তৃতীয় প্রকার উপাসনার দ্বারা ব্রহ্মসাক্ষাৎকার লাভ হয়। জগৎকে ব্রহ্মরূপে ভাবনা এবং জীবকে ব্রহ্মরূপে ভাবনা, এই ত্রিবিধ উপাসনার ফলে রাগদ্বेषাদি-জনক ভেদবুদ্ধি এবং অস্ব্যাভিশৃঙ্খল হইয়া শুদ্ধচিত্ত হইলে, তখন পরমেশ্বরে সম্যক্ নিষ্ঠার উদয় হয়, ইহাই পরাভক্তি। বেদান্তদর্শনের প্রথম অধ্যায়ের প্রথম পাদের শেষ সূত্রে “উপাসা-ত্ৰৈবিধ্যাং” এই বাক্যের দ্বারা ভগবান্ বাদরায়ণও পূর্বোক্তরূপ ত্রিবিধ উপাসনারই সূচনা করিয়াছেন। পরন্তু পরব্রহ্মকে জীব ও জগৎ হইতে ভিন্ন বলিয়া সাক্ষাৎকার করিলেই মোক্ষলাভ হয়, অর্থাৎ ভেদদর্শনই মোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ,—ইহাই “পৃথগাত্মানং প্রেরিতারঞ্চ মত্বা ছুঃস্থতস্তে-নামৃতত্বমেতি”—এই শ্বেতাশ্বতর (১।৬।—শ্রুতির দ্বারা সরল ভাবে বুঝা যায়। আত্মা অর্থাৎ জীবাত্মা এবং প্রেরয়িতা অর্থাৎ সর্বনিয়ন্তা পরমেশ্বরকে পৃথক্ অর্থাৎ ভিন্ন বলিয়া বুঝিলে অমৃতত্ব (মোক্ষ) লাভ করে, ইহা বলিলে জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদই যে সত্য এবং ভেদ-দর্শনই মোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ, ইহা স্পষ্ট প্রতিপন্ন হয়। শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতিও “পৃথগাত্মানং প্রেরিতারঞ্চ মত্বা” ইত্যাদি শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়া জীব ও ব্রহ্মের ভেদের সত্যতা সমর্থন করিয়াছেন। জীব ও ব্রহ্মের ভেদ-দর্শন মোক্ষের সাক্ষাৎকারণ বলিয়া শ্রুতি-সিদ্ধ হইলে জীব ও ব্রহ্মের অভেদ দর্শন আর মোক্ষের সাক্ষাৎকারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করা যায় না। সুতরাং জীব ও ব্রহ্মের অভেদ বা সমগ্র জগতের ব্রহ্মাত্মকতা দর্শন মোক্ষের কারণরূপে কোন শ্রুতির দ্বারা বুঝা গেলে, উহা পূর্বোক্তরূপ উপাসনাবিশেষের ফলে চিত্তশুদ্ধি সম্পাদন দ্বারা মোক্ষলাভের সহায় হয়, ইহাই ঐ শ্রুতির তাৎপর্য বুঝিতে হইবে। এইরূপ মোক্ষলাভের পরম্পরা কারণ বা

প্রযোজকমাত্রকেও শাস্ত্র অনেক স্থানে মোক্ষলাভের সাক্ষাৎ কারণের জ্ঞায় উল্লেখ করিয়াছেন। বিচার দ্বারা ঐ সমস্ত শাস্ত্রবাক্যের তাৎপর্য নির্ণয় করিতে হইবে। নচেৎ মোক্ষলাভের সাক্ষাৎকারণ অর্থাৎ চরম কারণ নির্ণয় করা যাইবে না। মূলকথা, নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের দ্বারা মুমুক্শুর মোক্ষলাভের সহায় উপাসনাবিশেষের প্রকারই উপদিষ্ট হইয়াছে,—জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদ তত্ত্বরূপে উপদিষ্ট হয় নাই। নব্য নৈয়ায়িক বিশ্বনাথ পঞ্চানন “নিদ্ধাস্তমুক্তাবলী” গ্রন্থে নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের পরম্পরাগত পূর্বোক্তরূপ মতেরই সূচনা করিয়াছেন। “বৌদ্ধাধিকারটিপ্পনী”তে নব্য নৈয়ায়িক-শিরোমণি রঘুনাথ শিরোমণিরও এই ভাবের কথা পাওয়া যায়। গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের পূর্ববর্তী মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্টও বিস্তৃত বিচারপূর্বক শঙ্করাচার্য-সমর্থিত অদ্বৈতবাদের অল্পপপত্তি সমর্থন করিয়াছেন। “তাৎপর্য-টীকা”কার সর্কতত্ত্বতত্ত্ব বাচস্পতি মিশ্রও জ্ঞায়মত সমর্থন করিতে অনেক কথা বলিয়াছেন। অনেকে অদ্বৈতবাদের মূল মায়া বা অবিজ্ঞার খণ্ডন করিয়াই অদ্বৈতবাদ খণ্ডন করিয়াছেন। বস্তুতঃ ঐ মায়া বা অবিজ্ঞা কি? উহা কোথায় থাকে? উহা ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন, কি অভিন্ন? ইত্যাদি সম্যক না বুঝিলে অদ্বৈতবাদ বুঝা যায় না। অদ্বৈতবাদের মূল ঐ অবিজ্ঞার খণ্ডন করিতে পারিলেই এ বিষয়ে সকল বিবাদের অবসান হইতে পারে।

দ্বৈতাদ্বৈতবাদী নিম্বাক প্রভৃতি অনেক বৈষ্ণবাচার্য্য জীব ও ঈশ্বরের ভেদবোধক ও অভেদবোধক দ্বিবিধ। শাস্ত্রকে আশ্রয় করিয়া, জীব ও ঈশ্বরের ভেদ ও অভেদ, উভয়কেই বাস্তব তত্ত্ব বলিয়া নির্ধারণ করিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে ঈশ্বরে জীবের ভেদ ও অভেদ উভয়ই আছে, ঈশ্বরে জীবের ভেদ ও অভেদ বিরুদ্ধ নহে, ঐ ভেদ ও অভেদ উভয়ই সত্য। জীবের সহিত ঈশ্বরের ভেদাভেদ সম্বন্ধ অনাদিসিদ্ধ। তাঁহারা “অংশো নানাব্যপদেশাৎ” ইত্যাদি (২।৩।৪২)—ব্রহ্ম-সূত্রের দ্বারা এবং মর্ম্মবাংশো জীবলোকে জীবভূতঃ সনাতনঃ” ইত্যাদি ভগবদ্গীতা (১৫।১৭)—বাক্যের দ্বারা ব্রহ্ম অংশী, জীব তাঁহার অংশ, সূত্রবাং অগ্নি ও অগ্নি-ক্ষুণ্ণিদের জ্ঞায় জীব ও ব্রহ্মের অংশাংশি-ভাবে বাস্তব ভেদ ও অভেদ উভয়ই আছে, ইহা সমর্থন করিয়াছেন এবং উহা সমর্থন করিতে জীব ও ঈশ্বরের ভেদবোধক ও অভেদবোধক দ্বিবিধ প্রতিবেদই প্রমাণরূপে উদ্ধৃত করিয়াছেন। অগু জীব ব্রহ্মের

অংশ ; ব্রহ্ম পূর্ণদর্শী, জীব অপূর্ণদর্শী, বা ঈশ্বর সর্বশক্তিমান, সৃষ্টিস্থিতিপ্রলয়দর্তা, জীব মুক্ত হইলেও সর্বশক্তিমান নহে। জীব স্বরূপতঃ ব্রহ্মের অংশ ; স্তত্রাং মুক্ত হইলেও তাহার সেই স্বরূপই থাকে। কারণ, কোন নিত্য বস্তুর স্বরূপের ঐকান্তিক বিনাশ হইতে পারে না। স্তত্রাং মুক্ত জীবও তখন জীবই থাকে, তাহার পূর্ণব্রহ্মতা হয় না—সর্বশক্তিমানতাও হয় না। কিন্তু জীব ব্রহ্মের অংশ বলিয়া জীব, ব্রহ্মের অভেদও স্বীকার্য্য। এই ভেদাভেদবাদ বা দ্বৈতাদ্বৈতবাদও অতি প্রাচীন মত। ব্রহ্মার প্রথম মানস পুত্র (১) সনক, (২) সনন্দ, (৩) সনাতন ও (৪) সনৎকুমার ঋষি এই মতের প্রথম আচার্য্য বলিয়া ইহাদিগের নামানুসারে এই মতের সম্প্রদায় “চতুঃসন” সম্প্রদায় নামে কথিত হইয়াছেন এবং বৈষ্ণবাগ্ৰণী নারদ মুনি পুঙ্খোক্ত সনকাদি আচার্য্যের প্রথম শিষ্য বলিয়া কথিত হইয়াছেন। নারদ শিষ্য নিয়মানন্দাচার্য্যই পরে “নিষার্ক” অথবা “নিষাদিত্য” নামে প্রসিদ্ধ হইয়াছিলেন। তিনি কোন সময়ে নিজের আশ্রমস্থ নিষবৃক্ষে আরোহণ করিয়া সূর্যদেবকে ধারণ করায় তখন হইতে তাঁহার ঐ নামে প্রসিদ্ধি হয়, এইরূপ জনশ্রুতি প্রসিদ্ধ আছে। এই নিষার্ক স্বামী বেদান্তদর্শনের এক সংক্ষিপ্ত ভাষ্য রচনা করিয়াছেন, তাহার নাম “বেদান্তপারিজাত-সৌরভ”। নিষার্কের শিষ্য শ্রীনিবাসাচার্য্য “বেদান্ত-কৌস্তুভ” নামে অপর এক ভাষ্য রচনা করিয়া গিয়াছেন। পরে ঐ ভাষ্যের অনেক টীকা বিরচিত হইয়াছে। বঙ্গদেশে শ্রীচৈতন্যদেবের আবির্ভাবকালে কেশবাচার্য্য নামে উক্ত সম্প্রদায়ের একজন প্রধান আচার্য্য ঐ ভাষ্যের এক টীকা প্রকাশ করেন, তাহাও অত্যাধি প্রচলিত আছে। দ্বৈতাদ্বৈতবাদের প্রতিষ্ঠাতা নিষার্ক স্বামী যে, নারদের উপদিষ্ট মতেরই ব্যাখ্যাতা, নারদ মুনিই তাঁহার গুরু, ইহা বেদান্তদর্শনের প্রথম অধ্যায়ের তৃতীয় পাদের অষ্টম সূত্রের ভাষ্যে তিনি নিজেই বলিয়া গিয়াছেন^১।

শ্রীমদম্প্রদায়ের প্রবর্তক বৈষ্ণবাচার্য্য অনন্তাবতার শ্রীমান্ রামানুজ বেদান্তদর্শনের শ্রীভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের সমর্থিত অদ্বৈতবাদ বা মায়াবাদের বিস্তৃত

“অংগাংশিভাবান্ত্রীবপরমাশ্রনোভেদাভেদৌ দর্শয়তি। পরমাশ্রনো জীবোহংশঃ “ভ্রাজ্জো শ্রাবজ্জবীশানীশা” বিত্যাভেদেদব্যপদেশাৎ, “তত্ত্বমসী” ত্যাভেদেদব্যপদেশাচ্চ” ইত্যাদি।

১। পরমাচার্য্যেঃ শ্রীকুমারৈরস্মদগুরুবে শ্রীমন্মারদায়োপদিষ্টো “ভূমা ত্বেব বিজিজ্ঞাসিতব্য ইত্যহ ইত্যাদি, নিষার্কভাষ্য।

সমালোচনা করিয়া, ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি “স্বালোপনিষদে”র সপ্তম খণ্ডের “বস্তু পৃথিবী শরীরং” ইত্যাদি শ্রুতিসমূহ ও প্রযুক্তির দ্বারা জীব ও জগৎ পর-ব্রহ্মের শরীর, ইহা সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, শরীর ও আত্মার যেমন স্বরূপতঃ অভেদ হইতেই পারে না, তদ্রূপ ব্রহ্মের সহিত জগৎ ও জীবের স্বরূপতঃ অভেদ হইতেই পারে না^১। কিন্তু প্রলয়কালে স্ফুটভাবাপন্ন জীব ও জড় জগৎ ব্রহ্ম বিলীন থাকায় তখন ঐ জগৎ ও জীবকে ব্রহ্মের শরীর বলিয়াও পৃথক্-ভাবে উপলব্ধি করা যায় না, সুতরাং তখন সেই জগৎ ও জীববিশিষ্ট ব্রহ্ম ভিন্ন আর কিছুই থাকে না। তখন ঐ জগৎ ও জীববিশিষ্ট ব্রহ্মের অদ্বিতীয়ত্ব প্রকাশ করিতেই শ্রুতি বলিয়াছেন,—“একমেবাদ্বিতীয়ং”, একমেবাদ্বয়ং ব্রহ্ম, নেহ নানান্তি কিঞ্চন”। রামানুজ এই ভাবে জগৎ ও জীব-বিশিষ্ট ব্রহ্মেরই অদ্বিতীয়ত্ব সমর্থন করায় তাঁহার মত “বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ” নামে প্রসিদ্ধ হইয়াছে। রামানুজ বলিয়াছেন, “আত্মা বা হৈমগ্র আমীং” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা প্রলয়কালে সমগ্র জীব ও জগৎ স্থূল রূপ পরিত্যাগ করিয়া, স্ফুটরূপে ব্রহ্মেই অবস্থিত ছিল অর্থাৎ ব্রহ্মে একীভূত ছিল, ইহাই বুঝা যায়। তখন জগতের স্বরূপ-নিবৃত্তি বা একেবারে অভাব বুঝা যায় না। “তমঃ পরে দেবে একীভবতি” এই শ্রুতিবাক্যে ঐ একীভাবই কথিত হইয়াছে। যে অবস্থায় বিভিন্ন বস্তুও পৃথক্‌রূপে জ্ঞান সম্ভব হয় না, তাহাকে একীভাব বলা যায়। প্রলয়কালে স্ফুট জীব ও স্ফুট জড়বিশিষ্ট ব্রহ্মে সমগ্র জীব ও জগতের ঐ একীভাব হয় বলিয়া তাদৃশ বিশিষ্ট ব্রহ্মকে লক্ষ্য করিয়াই শ্রুতি বলিয়াছেন “সর্বং খাল্বদং ব্রহ্ম”। বস্তুতঃ, ব্রহ্মের সত্তা ভিন্ন আর কিছুই বাস্তব সত্তা নাই, ইহা ঐ শ্রুতির তাৎপর্য্য নহে। পূর্বোক্তরূপ বিশিষ্ট ব্রহ্মই জগতের উপাদান, জগৎ ঐ ব্রহ্মেরই পরিণাম (বিবর্ত্ত নহে) এবং সমগ্র জীব ও জগৎ ব্রহ্ম হইতে বস্তুতঃ ভিন্ন হইলেও ব্রহ্মের প্রকার বা বিশেষণ, এ জগৎ ব্রহ্মের শরীর বলিয়া শাস্ত্রে কথিত^২। সুতরাং ঐ বিশিষ্ট ব্রহ্মকে জানিলে যে সমস্তই জানা যাইবে, এ বিষয়ে সন্দেহ কি? বিশিষ্ট

১। জীবপরয়োরাপি স্বরূপৈক্যং দেহাত্মনোরিব ন সম্ভবতি। তথাচ শ্রুতিঃ,—“স্বা স্পৃশ্য সযজ্ঞা সখায়া”... ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা রামানুজ নানা শ্রুতি, স্মৃতি ও ব্রহ্মসূত্রের উল্লেখপূর্ব্বক বিশেষ বিচার দ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মার স্বরূপতঃ বাস্তব ভেদ সমর্থন করিয়াছেন। বেদান্তদর্শনের প্রথম সূত্রের প্রীতিভাষ্যে রামানুজের ঐ সমস্ত কথা-দ্রষ্টব্য।

২। “জগৎ সর্বং শরীরং তে”, “যদম্বু বৈষ্ণবঃ কায়ঃ”, “তৎ সর্বং বৈ হরেন্তনুঃ”, “তানি সর্বগাণি তদ্বৎপদং” “সোহভিধ্যায় শরীরাত্মাং স্যাৎ।”

ব্রহ্মের সাক্ষাৎকার হইলে তাহার বিশেষণ সমগ্র জীব ও সমগ্র জগতেরও অবশ্য সাক্ষাৎকার হইবে। অতএব শ্রুতিতে যে, এক ব্রহ্মজ্ঞানে সর্ববিজ্ঞানের কথা আছে, তাহার অমুপপত্তি নাই। উহার দ্বারা এক ব্রহ্মই সত্য, আর সমস্তই তাহাতে কল্পিত মিথ্যা, ইহা বুঝিবারও কোন কারণ নাই। সমগ্র জীব ও জগৎ ব্রহ্ম হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন হইলেও তদ্বিশিষ্ট ব্রহ্ম এক ও অদ্বিতীয়, ইহাই শ্রুতির তাৎপর্য। পূর্বোক্তরূপ বিশিষ্টাধৈতই পূর্বোক্ত “একমেবাদ্বিতীয়ং” ইত্যাদি শ্রুতির অভিমত তত্ত্ব। “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে জীব ও ব্রহ্মের যে অভেদ কথিত হইয়াছে, উহার তাৎপর্য এই যে, জীব ব্রহ্মের ব্যাপ্য, ব্রহ্ম জীবের ব্যাপক, জীব ব্রহ্মের শরীর^১। জীব যে স্বরূপতঃই ব্রহ্ম, ইহা ঐ শ্রুতির তাৎপর্য নহে। কারণ, জীব যে, ব্রহ্ম হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন, ব্রহ্মের শরীরবিশেষ, এ বিষয়ে প্রচুর প্রমাণ আছে। পরন্তু জীবাত্মা অণু, ইহা শ্রুতির দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। জীবাত্মা অণু হইলে একই জীবাত্মা সর্বশরীরে অধিষ্ঠিত হইতে পারে না, সুতরাং জীবাত্মা প্রতি শরীরে ভিন্ন ভিন্ন বহু, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে এক ব্রহ্মের সহিত তাহার অভেদ সম্ভবই নহে। অণু জীব, বিভূ (বিশ্বব্যাপী) ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন হইতেও পারে না। নিম্নার্কে প্রভৃতি বৈষ্ণবাচার্য্যগণ জীবাত্মাকে অণু বলিয়া স্বীকার করিয়াও বিভূ ব্রহ্মের সহিত তাহার স্বরূপতঃই ভেদ ও অভেদ, এই উভয়ই স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু রামানুজ উহা স্বীকার করেন নাই। তাহার মতে একই পদার্থে স্বরূপতঃ ভেদ ও অভেদ উভয়ই বাস্তব তত্ত্ব হইতে পারে না। কারণ, ঐরূপ ভেদ ও অভেদ বিরুদ্ধ পদার্থ। “অংশো নানাব্যপদেশাৎ” ইত্যাদি ব্রহ্মসূত্রে জীবকে যে ব্রহ্মের অংশ বলা হইয়াছে, তাহার তাৎপর্য ইহা নহে যে, জীব ব্রহ্মের খণ্ড। কারণ, ব্রহ্ম অখণ্ড বস্তু, তাহার খণ্ড হইতে পারে না, উহা বলাই যায় না। সুতরাং, উহার তাৎপর্য এই যে, জীব ব্রহ্মের বিভূতি বা বিশেষণ। “প্রকাশাদিবন্তু নৈবং পরঃ” (২।৩।৪৫)—এই ব্রহ্মসূত্রের ভাষ্যে রামানুজ বলিয়াছেন যে, যেমন অগ্নি ও সূর্য্য প্রভৃতির প্রত্যেক উহার অংশ বলা হয়, এবং যেমন দেব মনুষ্যাদির দেহকে দেহীর অংশ বলা হয়, তদ্রূপ জীবকে ব্রহ্মের অংশ বলা হইয়াছে। কিন্তু দেহ ও দেহীর

১। ততশ্চ জীবব্যাপিষেনাভেসো ব্যাপিনশ্যতে। “তত্ত্বমসি” “অয়মাত্মা ব্রহ্ম” ইত্যাদি তচ্ছব্দব্রহ্মণস্বৰূপং “ৎ অয়ং আত্মা” শব্দস্যাপি জীবশরীরব্রহ্মবাচকস্বেন একার্থা-
ভিধানিহিতং। বেদান্ত-তত্ত্বসার।

জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ ভেদ অবশ্যই আছে। পরন্তু “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদ বুঝাই যায় না। কারণ, “তত্ত্বমসি”, “অয়মাত্মা ব্রহ্ম” ইত্যাদি শ্রুতিতে “তৎ” “অয়ং” ও “আত্মা” এই সমস্ত পদ জীবাত্মা বুঝাইতে প্রযুক্ত হয় নাই। ঐ সমস্ত পদের অর্থ ব্রহ্ম। রামানুজের মতে “তত্ত্বমসি” এই শ্রুতিবাক্যে “তৎ” পদের দ্বারা সৰ্বদোষশূন্য, সকলকল্যাণগুণাধার, সৃষ্টি-স্থিতিলয়কারী ব্রহ্মই বুঝা যায়। কারণ, ঐ শ্রুতির পূর্বে “তদৈক্ষত” ইত্যাদি শ্রুতিতে “তৎ” শব্দের দ্বারা ঐরূপ ব্রহ্মই কথিত হইয়াছেন। এবং “তত্ত্বমসি” এই বাক্যে “তৎ” পদের দ্বারাও যিনি চিদ্বিশিষ্ট, (চিৎ অর্থাৎ জীব যাহার বিশেষণ বা শরীর)—সেই ব্রহ্মই বুঝা যায়। তাহা হইলে ঐ বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, চিদ্বিশিষ্ট অর্থাৎ জীব যাহার বিশেষণ বা শরীর, সেই ব্রহ্ম, সৰ্বদোষশূন্য, সকল-গুণাধার, সৃষ্টিস্থিতিলয়কারী ব্রহ্ম। সুতরাং “তত্ত্বমসি” এই বাক্যে “তৎ” ও “তৎ” পদের এক ব্রহ্মই অর্থ হওয়ায় ঐরূপ অভেদ-নির্দেশের অল্পপন্থি নাই এবং উহার দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের অভেদও প্রতিপন্ন হয় না। “সৰ্বদর্শনসংগ্রহে” “রামানুজদর্শন” প্রবন্ধে মাধবাচার্য্য ও “তত্ত্বমসি” এই বাক্যের অর্থ ব্যাখ্যায় পূর্বোক্তরূপ কথাই বলিয়াছেন।

বৈষ্ণবাচার্য্যগণের মধ্যে বায়ুর অবতার পরমবৈষ্ণব শ্রীমান্ আনন্দতীর্থ বা মধ্বাচার্য্য একান্ত দ্বৈতবাদের প্রবর্তক। তাঁহার অপর নাম পূর্ণপ্রজ্ঞ। তিনি বেদান্তদর্শনের ভাষ্য করিয়া অগ্র সম্প্রদায়ের অল্পলিখিত অনেক শ্রুতি ও অনেক পুরাণবচনের দ্বারা একান্ত দ্বৈতবাদ সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহার ঐ ভাষ্য মধ্বভাষ্য ও পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন নামে প্রসিদ্ধ। মাধবাচার্য্য “সৰ্বদর্শনসংগ্রহে” “রামানুজদর্শনে”র পরে “পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন”ও প্রকাশ করিয়াছেন। আনন্দতীর্থ বা মধ্বাচার্য্য বেদান্ত-দর্শনের “বিশেষণাচ্চ” (১১২১২) এই সূত্রের ভাষ্যে তাঁহার নিজমত সমর্থনের জন্ত জীব ও ব্রহ্মের ভেদের সত্যতা-বোধক যে শ্রুতি প্রদর্শন করিয়াছেন, মাধবাচার্য্য “পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শনে” ঐ শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়াছেন। “সৰ্বদোষাদিনী” গ্রন্থে শ্রীজীব গোস্বামী মধ্বভাষ্যের নাম করিয়াই মধ্বাচার্য্যের প্রদর্শিত ঐ শ্রুতি ও স্মৃতি উভয়ই উদ্ধৃত করিয়াছেন^১। মধ্বাচার্য্য বা আনন্দতীর্থের মতে জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব

১। “সত্য আত্মা সত্যো জীবঃ সত্যং ভিদ্ভা, সত্যং ভিদ্ভা সত্যং ভিদ্ভা মৈবারদ্বণ্যো মৈবারদ্বণ্যো মৈবারদ্বণ্যঃ।” মধ্বভাষ্যে উদ্ধৃত পৈঙ্গীশ্রুতি। “আত্মাহি পরমস্বতন্মোহ-খিগ্নগো জীবোহপশ্যতিস্বতন্মোহবরঃ।” মধ্বভাষ্যে উদ্ধৃত ভাটবরেন শ্রুতি।

অত্যন্ত ভেদই শ্রুতিসম্মত সিদ্ধান্ত এবং বিষ্ণুই পরম তত্ত্ব। তাঁহার মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে ব্রহ্মের সহিত জীবের সাদৃশ্যবিশেষই প্রকটিত হইয়াছে; জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদে প্রকটিত হয় নাই। কারণ, অন্যান্য বহু শ্রুতি ও স্মৃতিতে জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদই স্পষ্টরূপে কথিত হইয়াছে। সুতরাং “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি বাক্যের “আদিত্যো যুগ্মঃ” এই বেদবাক্যের দ্বারা সাদৃশ্যবিশেষ-বোধেই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ যেমন যজ্ঞীয় যুগ্ম আদিত্য না হইলেও উহাকে আদিত্যের সদৃশ বলিবার জগ্ৰাই শ্রুতি বলিয়াছেন,—“আদিত্যো যুগ্মঃ”; তদ্রূপ জীব ব্রহ্ম না হইলেও তাঁহাকে ব্রহ্মসদৃশ বলিবার জগ্ৰাই শ্রুতি বলিয়াছেন, “তত্ত্বমসি”, “অয়মাত্মা ব্রহ্ম”। পরন্তু মুণ্ডক উপনিষদে যখন “নিরঞ্জনঃ পরমং সাম্যমুপৈতি” এই বাক্যের দ্বারা পূর্বের ব্রহ্মদর্শী ব্রহ্মের পরম সাদৃশ্য লাভ করেন; ইহাই কথিত হইয়াছে, তখন পরবর্ত্তী “ব্রহ্ম বেদ ব্রহ্মৈব ভবতি” এই (মুণ্ডক ৩।২।৩) শ্রুতিবাক্যেও ব্রহ্মদর্শী ব্রহ্মের সদৃশ হন, ব্রহ্মস্বরূপ হন না, ইহাই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে^১। কারণ, ব্রহ্মদর্শী ব্রহ্মস্বরূপ হইলে তাঁহার সম্বন্ধে ব্রহ্মের সাম্যলাভের কথা সংগত হয় না। গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় তাঁহার “সিদ্ধান্তরত্ন” গ্রন্থে “ব্রহ্মৈব ভবতি” এই শ্রুতিবাক্যে “এব” শব্দেরই সাদৃশ্য অর্থের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তিনি অমরকোষের অব্যয়বর্গের “বদ-বা যথা তথৈবৈবং সাম্যো” এই প্রমাণ উদ্ধৃত করিয়া “এব” শব্দের সাদৃশ্য অর্থ সমর্থন করিয়াছেন।

“সর্বদর্শনসংগ্রহে” মাধবাচার্য্য মধ্বমতের বর্ণন করিতে শেষে কল্পান্তরে বলিয়াছেন যে^২, অথবা “স আত্মা তত্ত্বমসি” এই শ্রুতিবাক্যে “অতত্ত্বমসি” এইরূপ

যথেষ্বরস্য জীবস্য ভেদঃ সত্যো বিনিশ্চয়ঃ ।

এবমেবাহ মে বাচং সত্যং কস্তুর্নামহাহঁসি ।

যথেষ্বরশ্চ জীবশ্চ সত্যভেদৌপরম্পরং ।

তেন সত্যেন মাং দেবদ্বায়ন্ত সহ কেশবাঃ ॥—মধ্বভাষ্যে উদ্ধৃত স্মৃতিবচন ।

১। “নচ ব্রহ্ম বেদ ব্রহ্মৈব ভবতীতি প্রতীতিবলাৎ জীবস্য পারমৈশ্বর্য্যং, শাক্যশব্দং, “সম্পূজ্য ব্রাহ্মণং ভক্ত্যা শূদ্রোহপি ব্রাহ্মণা ভবে”দিতিবদ্বৎ হিতো ভবতীত্যর্থপরিভাষঃ ।”—সর্বদর্শনসংগ্রহে পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন ।

২। অথবা “তত্ত্বমসীত্যত্র স এবাত্মা, স্বাতন্ত্র্যাদিগুণোপেক্ষায়া । অতত্ত্বমসি স্বং তম ভবসি, তদ্রাহিত্যাদিত্যেকত্বমতিশয়েন নিরাকৃতং । তদাহ অতত্ত্বমসি বা ছেবস্তুতনৈক্যং সূনিরাকৃতমসি ।”—সর্বদর্শনসংগ্রহে পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন ।

বাক্যই গ্রহণ করিয়া “ঋ তন্ন ভবসি” অর্থাৎ তুমি সেই ব্রহ্ম নহ, তুমি ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন, এইরূপ অর্থই বুঝিতে হইবে। কিন্তু বৈষ্ণবাচার্য্য মহামনসী মাধবমুকুন্দ “পরপক্ষগিরিবজ্র” নামক গ্রন্থের শেষে পক্ষান্তরে “অতত্ত্বমসি” এইরূপ পাঠ গ্রহণ করিয়া “অতৎ” এই বাক্যে “নঞঃ” শব্দের অর্থ সাদৃশ্য, ইহাই বলিয়াছেন¹। অর্থাৎ যেমন “অব্রাহ্মণঃ” এই বাক্যে “নঞঃ” শব্দের অর্থ সাদৃশ্য, সুতরাং “অব্রাহ্মণ” শব্দের দ্বারা ব্রাহ্মণ-সদৃশ, এই অর্থ বুঝা যায়, তদ্রূপ “অতৎ ত্বমসি” এই বাক্যে “অতৎ” শব্দের দ্বারা তৎসদৃশ অর্থাৎ ব্রহ্মসদৃশ, এইরূপ অর্থ বুঝা যায়। বস্তুতঃ ছান্দোগ্যো পনিষদে যদি “স আত্মা অতৎত্বমসি” এইরূপ সন্ধিবিচ্ছেদই বুঝিতে হয়, যে কারণেই হউক, যদি কষ্ট কল্পনা করিয়া ঐ বাক্যে “অতত্ত্বমসি” এইরূপ পাঠই গ্রহণ করিতে হয়, তাহা হইলে ঐ পক্ষে মাধবমতামুসারে নঞঃ শব্দের দ্বারা সাদৃশ্য অর্থ গ্রহণ করাই সমীচীন, সন্দেহ নাই। মাধবাচার্য্য “পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শনে” মাধবমতের বর্ণনা করিতে শেষে ঐ পক্ষে কেন যে, ঐরূপ ব্যাখ্যা করেন নাই, তাহা চিন্তনীয়। মাধবাচার্য্য মাধবমতের সমর্থন করিতে “মহোপনিষৎ” বলিয়া যে সমস্ত শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়াছেন এবং নয়টি দৃষ্টান্তের কথা বলিয়াছেন, পূর্বোক্ত “পরপক্ষগিরিবজ্র” গ্রন্থে ঐ সমস্ত শ্রুতি অনুসারে সেই নবদৃষ্টান্তের ব্যাখ্যা পাওয়া যায় এবং ঐ গ্রন্থে দ্বৈতবাদ পক্ষে উপনিষদের উপক্রম উপসংহার প্রভৃতি ষড়্বিধ লিঙ্গ প্রদর্শনপূর্বক উপনিষদের দ্বারাই দ্বৈতবাদের বিশেষ সমর্থন পাওয়া যায়। ঐ সমস্ত কথা এখানে সংক্ষেপে প্রকাশ করা অসম্ভব। যাহারা উপনিষদের ব্যাখ্যার দ্বারা দ্বৈতবাদ বুঝিতে চাহেন, তাহারা ঐ গ্রন্থ পাঠ করিলে বিশেষ উপকার পাইবেন এবং অদ্বৈতবাদের সম্যক্ সমালোচনা করিতে পারিবেন। ঐ গ্রন্থের প্রথম অধ্যায়ের “অথগুণার্থগিরিনিপাত” প্রকরণের পরেই “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতির ব্যাখ্যা লক্ষণা বিচারেও বহু নূতন কথা পাওয়া যায়। পরন্তু সেখানে প্রথমে পক্ষান্তরে “তত্ত্বমসি” এই বাক্যে লক্ষণা ত্যাগ করিয়া “তৎ” শব্দের উত্তর তৃতীয়াদি বিভক্তির লোপ স্বীকারপূর্বক “তত্ত্বমসি” এই বাক্যের (১) “তেন ঋ তিষ্ঠসি”, (২) “তস্মৈ ঋ তিষ্ঠসি”, (৩.) “ততঃ সজ্জাতঃ”, (৪) “তন্তু ঋ”, (৫) “তস্মিন্

১। যথা “শব্দো নিত্য শব্দত্বাৎ পটবদিত্যত্র যথাদৃষ্টান্তানুসারাদনিত্য ইতি পদচ্ছেদ-
স্তথা ভেদবোধক নবদৃষ্টান্তানুসারাৎ অতত্ত্বমসীতি পদচ্ছেদঃ নিম্নঃ তত্ত্বপূর্ণজ্ঞানানন্দমহাদেশাৎ
নঞা সাদৃশ্যবোধনাৎ ইত্যাদি।”—পরপক্ষ গিরিবজ্র, ১ম অধ্যায়, ৭ম প্রকরণ।

দ্বাং,” এই পাঁচ প্রকার অর্থেরও ব্যাখ্যা করা হইয়াছে^১। মধ্বাচার্য্য নিজে পূর্বোক্তরূপ নানাবিধ ব্যাখ্যা না করিলেও তাঁহার সম্প্রদায়ের মধ্যে পরবর্ত্তী অনেক গ্রন্থকার অদ্বৈতবাদিসম্প্রদায়ের সহিত বিচার করিয়া মাধ্বমত সমর্থন করিবার জন্য “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি বাক্যের কষ্টকল্পনা করিয়া পূর্বোক্তরূপ নানাবিধ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। “পরপক্ষগিরিবজ্র”কার নিখার্ক সম্প্রদায়ভুক্ত হইয়াও অদ্বৈতবাদ খণ্ডনের জন্যই পূর্বোক্ত নানাবিধ ব্যাখ্যা করিতে গিয়াছেন। কিন্তু গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীবলদেব বিজ্ঞাতুষণ মহাশয় মাধ্বমতের সমর্থন করিতেও “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের পূর্বোক্তরূপ কোন ব্যাখ্যা করেন নাই। মাধ্বভাষ্যেও ঐরূপ কোন ব্যাখ্যা দেখিতে পাই না। সাম্প্রদায়িক বিবাদে ফলে এবং নিশ্চিন্তচিত্তে সত্যত শাস্ত্রচর্চায় ফলে ক্রমশঃ ঐরূপ আরও যে কত প্রকার কাল্পনিক ব্যাখ্যার উদ্ভব হইয়াছিল, তাহা কে বলিতে পারে? তবে নৈয়ায়িক ও মীমাংসক-সম্প্রদায়ের পূর্বাচার্য্যগণ দ্বৈতবাদ সমর্থন করিতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের পূর্বোক্তরূপ কোন ব্যাখ্যা করেন নাই।

সে যাহা হউক, প্রকৃত কথা এই যে, মধ্বাচার্য্য জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলিয়া স্বীকার করিয়াও তিনি নিখার্কস্বামী হ্রায় জীব ও ঈশ্বরের ভেদাভেদবাদ স্বীকার করেন নাই। মধ্বাচার্য্য বেদান্তদর্শনের “অংশো নানাব্যাপদেশাৎ” (২।৩।৪৩) ইত্যাদি সূত্রের ভাষ্যে প্রথমে জীব ঈশ্বরের অংশ, এ বিষয়ে প্রতিপ্রমাণ উদ্ধৃত করিয়া, পরে জীব ঈশ্বরের অংশ নহে, এ বিষয়েও প্রতিপ্রমাণ উদ্ধৃত করিয়া পূর্বপক্ষ সূচনা করতঃ পরে অগ্রাণু প্রতি ও বরাহপুরাণের বচন প্রমাণরূপে উদ্ধৃত করিয়া, জীব ঈশ্বরের অংশ, ইহাই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। কিন্তু জীব ঈশ্বরের অংশ হইলে জীব ঈশ্বরের অংশ নহে, এ বিষয়ে তাঁহার উদ্ধৃত প্রতিপ্রমাণের কিরূপে উপপত্তি হইবে? এবং তাহা হইলে মৎস্য, কুর্ম প্রভৃতি অবতার যেমন ঈশ্বরের অংশ বলিয়া ঈশ্বর হইতে বস্তুতঃই অভিন্ন, তদ্রূপ ঈশ্বরের অংশ জীবও ঈশ্বর হইতে বস্তুতঃ অভিন্ন, ইহা স্বীকার করিতে হয় এবং মৎস্য, কুর্ম প্রভৃতি অবতারের সহিত

১। অস্তু বা তচ্ছব্যাং পরম তত্ত্বাদিবিভক্তে: ‘সদৃশং সদৃশগিত্যাদিনা প্রথমৈকবচ-
নামেশো বা লুগ্ণা, তথাচতেন হং তিষ্ঠসি, তস্মৈ হং তিষ্ঠসীতি বা, ততঃ সজ্জাত ইতি বা
তস্য স্বমিতি বা, তস্মিন্ভেদমিতি বা বাক্যার্থঃ, অনেন জীবেনাশ্বনাহনভূতঃ, পেপীলমানো মোদ-
মানস্তিষ্ঠতি। সম্মলো: সৌম্যোমাঃ সর্বাঃ প্রজাঃ সদায়তনাঃ সপ্রতিষ্ঠাঃ ঐতদাত্ম্যমিদং সর্বমিতি
বাক্যশেবাং ইত্যাদি। —পরপক্ষ গিরিবজ্র, ১ম অঃ ৭।

জীবের তুল্যতার আপত্তি হয়। মধ্বাচার্য্য পরে “প্রকাশাদিবৈবংপরঃ” (২।৩।৪৬) ইত্যাদি কতিপয় বেদান্তসূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত আপত্তির নিরাস করিয়াছেন। তাঁহার সারকথা এই যে, মৎস্য, কূর্ম প্রভৃতি অবতারগণ ঈশ্বরের স্বাংশ, অর্থাৎ স্বরূপাংশ, এবং জীব ঈশ্বরের বিভিন্মাংশ। অংশ দ্বিবিধ—(১) স্বাংশ (২) বিভিন্মাংশ। মধ্বাচার্য্য “স্বাংশশ্চাথ বিভিন্মাংশ ইতি ধ্বাংশ ইন্ততে” ইত্যাদি বরাহপুরাণবচন উদ্ধৃত করিয়া তাঁহার ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। মাধ্বভাষ্যের “তত্ত্বপ্রকাশিকা” টীকাকার জয়তীর্থ মুনি মধ্বাচার্য্যের তাৎপর্য্য বর্ণন করিতে বলিয়াছেন যে জীব ঈশ্বরের অংশ নহে, এ বিষয়ে যে শ্রুতিপ্রমাণ আছে, তাহার তাৎপর্য্য এই যে, জীব, মৎস্য কূর্ম প্রভৃতি অবতারগণের ন্যায় ঈশ্বরের স্বাংশ বা স্বরূপাংশ নহে এবং জীব ঈশ্বরের অংশ, এ বিষয়ে যে শ্রুতি-স্মৃতি-প্রমাণ আছে, তাহার তাৎপর্য্য এই যে, জীব ঈশ্বরের বিভিন্মাংশ। নচেৎ উক্ত দ্বিবিধ শ্রুতির অগ্ন্য কোনরূপে বিরোধ পরিহার হইতে পারে না। সুতরাং মধ্বাচার্য্যের উদ্ধৃত দ্বিবিধ শ্রুতির অগ্ন্যরূপে উপপত্তি সম্ভব না হওয়ায় জীব ও ঈশ্বরের ভেদ স্বীকার করিয়া, শাস্ত্রে যেখানে অভেদ কথিত হইয়াছে, তাহার অর্থ বুঝিতে হইবে অংশত্ব। অর্থাৎ জীব ঈশ্বরের অংশত্ব আছে, বাস্তব অভেদ নাই। মধ্বাচার্য্য পরে “আভাস এব চ” (২।৩।৫০) এই বেদান্তসূত্রের দ্বারা জীব যে, ঈশ্বরের প্রতিবিম্বাংশ, ইহাও সমর্থন করিয়া, মৎস্য কূর্ম প্রভৃতি অবতারগণ ঈশ্বরের প্রতিবিম্বাংশ নহেন বলিয়া জীবের সহিত উহাদিগের তুল্যত্বাপত্তির নিরাস করিয়াছেন। সেখানে তিনি ঈশ্বরের যে প্রতিবিম্বাংশ এবং স্বরূপাংশ, এই দ্বিবিধ অংশ আছে, এ বিষয়েও বরাহপুরাণের বচন উদ্ধৃত করিয়া তাঁহার সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। সেই প্রমাণে “প্রতিবিম্বে স্বল্পসাম্যং” এই বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, যে অংশে অংশীর সামান্য সাদৃশ্য আছে, তাহাকে বলে প্রতিবিম্বাংশ। ইহাই পূর্বে “বিভিন্মাংশ” নামে কথিত হইয়াছে। ঈশ্বরও চৈতন্যস্বরূপ, জীবও চৈতন্যস্বরূপ সুতরাং অগ্ন্যান্তরূপে জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদ থাকিলেও ঐ উভয়ের কিঞ্চিৎ সাদৃশ্যও আছে। এই জগুই ঈশ্বরের বিভিন্মাংশ জীব তাঁহার প্রতিবিম্বাংশ বলিয়াও কথিত হইয়াছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্রে “আভাস” শব্দের দ্বারা জীবের প্রতিবিম্ববশতঃ মিথ্যাত্বই সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু মধ্বাচার্য্যের মতে জীব সত্য। জীব ঈশ্বরের প্রতিবিম্বাংশ হইলেও মিথ্যা হইতে পারে না। কারণ, জীব ঈশ্বরের সাদৃশ্যপ্রযুক্তই জীবকে “আভাস”

বলা হইয়াছে। ঐ তাৎপৰ্য্যেই “আভাস” ও “প্রতিবিম্ব” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। মধ্বাচার্য্যের উক্ত “প্রতিবিম্বে স্বল্পসাম্যং” ইত্যাদি শাস্ত্রবাক্যের দ্বারাও উহাই সমর্থিত হইয়াছে। অর্থাৎ যেমন পুত্রে পিতার কিঞ্চিৎ সাদৃশ্য-প্রযুক্তই পুত্রকে পিতার প্রতিবিম্ব বা ছায়া বলা হয়, কিন্তু পুত্র পিতা হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন পদার্থ ও সত্য, তদ্রূপ পরমেশ্বরের পুত্র জীবগণও তাঁহার কিঞ্চিৎ সাদৃশ্যপ্রযুক্তই পরমেশ্বরের প্রতিবিম্বাংশ বলিয়া কথিত হইয়াছে, কিন্তু জীবগণ পরমেশ্বর হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন পদার্থ ও সত্য। পূর্বেই বলিয়াছি যে, অংশ দ্বিবিধ—স্বরূপাংশ ও বিভিন্নাংশ। মৎস্য কুর্শ প্রভৃতি অবতারগণ ঈশ্বরের স্বরূপাংশ বলিয়াই ঈশ্বর হইতে তাঁহারা স্বরূপতঃ অভিন্ন। কিন্তু জীব, ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ বলিয়া জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, কেবল ভেদই আছে, ইহাই মধ্বাচার্য্যের সিদ্ধান্ত, এবং বৈষ্ণব দার্শনিকগণের মধ্যে পূর্বোক্তরূপ দ্বৈতবাদই সর্বাপেক্ষা প্রাচীন মত, ইহা বুঝা যায়। এই মতে অংশ হইলেই তাহা অংশী হইতে স্বরূপতঃ অভিন্ন হয় না। জীব ঈশ্বরের সম্বন্ধী, এই তাৎপৰ্য্যও জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলা যায়। ঐরূপ তাৎপৰ্য্যে ভিন্ন পদার্থও অংশ বলিয়া কথিত হয়, ইহার অনেক দৃষ্টান্ত আছে। নিম্বার্ক স্বামী জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলিয়া স্বরূপতঃ জীব ও ঈশ্বরের ভেদ ও অভেদ স্বীকার করিয়াছেন। মধ্বাচার্য্য তাহা স্বীকার করেন নাই। তাঁহার মতে জীব ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ। সুতরাং জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, কেবল ভেদই বাস্তব তত্ত্ব। পরবর্তী কালে মধ্বশিষ্য ব্যাসতীর্থ ও মাধ্বসম্প্রদায়ের অন্তর্গত আরও অনেক মহানৈয়ায়িক সূক্ষ্ম বিচার করিয়া পূর্বোক্ত মাধ্বমতের বিশেষ সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। এ বিষয়ে “গ্যায়ামৃত” প্রভৃতি অনেক গ্রন্থে অনেক সূক্ষ্ম বিচার পাওয়া যায়। মাধ্ব-সম্প্রদায়ের অমুদ্রিত অনেক প্রাচীন গ্রন্থেও উক্ত মতের বিশেষ সমর্থন পাওয়া যায়। ফলকথা, মধ্বাচার্য্যের ব্যাখ্যাত পূর্বোক্তরূপ প্রাচীন দ্বৈতবাদ যে দেশ-বিশেষে ও সম্প্রদায়বিশেষে বিশেষরূপে সমাদৃত ও প্রচারিত হইয়াছিল, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই।

প্রেমাবতার ভগবান্ শ্রীচৈতন্যদেব কোন কোন বিষয়ে বিশিষ্ট মত গ্রহণ করিলেও তিনিও মাধ্বমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদবাদই গ্রহণ করিয়াছিলেন এবং তাঁহার সম্প্রদায় শ্রীজীবগোস্বামী প্রভৃতি বৈষ্ণব দার্শনিকগণও উক্ত বিষয়ে মাধ্বমতেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন, ইহাই আমার মনে হয়। কিন্তু

গৌড়ীয় বৈষ্ণব মতের ব্যাখ্যাতা স্থপণ্ডিত বৈষ্ণবগণও বলেন যে, শ্রীচৈতন্যদেব এবং তাঁহার সম্প্রদায়-রক্ষক শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতি বৈষ্ণব দার্শনিকগণ জীব ও ঈশ্বরের অচিন্ত্য-ভেদাভেদবাদী। “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থের আধুনিক টিপ্পনী-কারগণও ঐ ভাবের কথাই লিখিয়াছেন। স্ততরাং এখানে উক্ত বিষয়ে তাঁহাদিগের কথার সমালোচনা করা আবশ্যিক। উক্ত মতের মূল বিষয়ে বহু জিজ্ঞাসার পরে কোন বহু-বিজ্ঞ বুদ্ধ গোস্বামী পণ্ডিত মহোদয়ের নিকটে জানিতে পাই যে, শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধের দ্বিতীয় পাদের টীকায় পূজ্যপাদ শ্রীধর স্বামী কল্পান্তরে যে ব্যাখ্যা করিয়াছেন,^১ তদ্বারা ব্রহ্মরূপ বস্তুর অংশ জীব, এবং ঐ ব্রহ্মের শক্তি মায়া ও ব্রহ্মের কার্য জগৎ, এই সমস্ত ঐ ব্রহ্ম হইতে পৃথক্ নহে, এই সিদ্ধান্ত পাওয়া যায়। সেখানে “ব্যাখ্যালেশ”কার শ্রীধর স্বামীর তাৎপর্য বর্ণন করিয়া শ্রীধর স্বামীর মতে জীব ও ব্রহ্মের ভেদ ও অভেদ, উভয়ই তত্ত্ব, ইহা প্রকাশ করিয়াছেন। স্ততরাং শ্রীধর স্বামীর ব্যাখ্যামুসারে শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধের দ্বারা পূর্বোক্ত ভেদাভেদবাদই চরম সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। পরন্তু শ্রীমদ্ভাগবতাদি অনেক গ্রন্থে যখন জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলা হইয়াছে, তখন জীব ও ঈশ্বরের অংশাংশিতাবে ভেদ ও অভেদ, উভয়ই সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। নিম্নার্ক স্বামীও ঐ জন্য জীব ও ব্রহ্মের ভেদ ও অভেদ, উভয়কেই বাস্তব তত্ত্ব বলিয়া নির্ধারণ করিয়াছেন। পরন্তু গৌড়ীয় বৈষ্ণবাব্যাস প্রভূপাদ শ্রীজীব গোস্বামী “তত্ত্বসন্দর্ভে” ব্রহ্মতত্ত্বকে জীবস্বরূপ হইতে অভিন্ন বলিয়াছেন। তিনি “পরমাত্মসন্দর্ভে”ও শাস্ত্রে জীব ও ঈশ্বরের ভেদ নির্দেশ ও অভেদ নির্দেশের উপপাদন করিয়াছেন এবং ইহাও বলিয়াছেন যে, যাহারা জ্ঞানলিপ্সু, তাঁহাদিগের জন্যই শাস্ত্রে কোন কোন স্থলে জীব ও ব্রহ্মের অভেদের উপদেশ হইয়াছে, এবং যাহারা ভক্তিলিপ্সু, তাঁহাদিগের জন্য শাস্ত্রে জীব ও ব্রহ্মের ভেদের উপদেশ হইয়াছে। স্ততরাং শ্রীজীব গোস্বামীর ঐ সকল কথা দ্বারা তিনি যে জীব ও ব্রহ্মের ভেদের দ্বায় অভেদও স্বীকার করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। পরন্তু “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে পাওয়া যায়, শ্রীচৈতন্যদেব তাঁহার প্রিয় ভক্ত সনাতন গোস্বামীকে উপদেশ করিতে বলিয়াছিলেন,—“জীবের স্বরূপ

১। বেদাং বাস্তবমন্ত বস্তু শিবং তাপয়ম্মূলেন। ভাগবত, ২য় স্কন্ধ। যথা বাস্তবশব্দেন বস্তুনোইংশো জীবঃ জীবঃ, বস্তুনঃ শক্তিমায়া চ, বস্তুনঃ কার্যং জগচ্চ তৎ সম্বৎ বস্তেব, ন তত্তঃ পৃথগিতি বেদাং অশ্বেনৈব স্তাতং শক্য, মিত্যর্থঃ।—স্বামীটীকা।

হয় নিত্য কৃষ্ণের দাস । কৃষ্ণের তটস্থা শক্তি ভেদাভেদ-প্রকাশ ॥” (মধ্যম খণ্ড, ২০শ পরিচ্ছেদ) । উক্ত শ্লোকে জীবের স্বরূপ বলিতে “ভেদাভেদ-প্রকাশ” এই কথার দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের ভেদ ও অভেদ, উভয়ই তত্ত্ব, ঐ উভয়ই শ্রীচৈতন্য-দেবের সম্মত, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায় । সুতরাং শ্রীচৈতন্যদেব ও তাঁহার সম্প্রদায়-রক্ষক গোস্বামিপাদগণ জীব ও ব্রহ্মের অচিন্ত্য ভেদাভেদবাদী, ইহাই প্রসিদ্ধ আছে ।

পূর্বোক্ত কথায় বক্তব্য এই যে, পূজ্যপাদ শ্রীধর স্বামী শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় শ্লোকের দ্বিতীয় পাদের শেষে কল্পান্তরে যে ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তদ্বারা ভেদাভেদবাদই বুঝা যায় না । কারণ, তিনি সেখানে জীবাদির উল্লেখ করিয়া “তৎ সর্বং বস্তুবৎ” এইরূপ কথাই লিখিয়াছেন । সুতরাং উহার দ্বারা জীব প্রভৃতি সেই ব্রহ্মবস্তু হইতে পৃথক নহে অর্থাৎ ব্রহ্মসত্তা হইতে উহাদিগের বাস্তব পৃথক সত্তা নাই, এই অদ্বৈত সিদ্ধান্তই তাঁহার বিবক্ষিত মনে হয় । পরন্তু শ্রীধরস্বামী শ্রীমদ্ভাগবতের প্রথম শ্লোকের ব্যাখ্যা করিতে উহার দ্বারা শেষে ভগবান্ শঙ্করাচার্যের সম্মত অদ্বৈতবাদ বা মায়াবাদেরই স্পষ্ট ব্যাখ্যা করিয়াছেন । শ্রীজীব গোস্বামীও ঐ শ্লোকের ব্যাখ্যা করিতে শ্রীধর স্বামিপাদের যে ঐক্যপই আশয়, অর্থাৎ তিনি যে ঐ শ্লোকের দ্বারা শেষে অদ্বৈতসিদ্ধান্তেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহা স্বীকার করিয়াছেন । সুতরাং দ্বিতীয় শ্লোকেও তিনি শেষে অদ্বৈত সিদ্ধান্তেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাঁহার ঐক্যপই তাৎপর্য, ইহাই মনে হয় । কিন্তু যদিও শ্রীচৈতন্যদেব শ্রীধরস্বামীকে অমান্য করিতে নিষেধ করিয়াছিলেন, তথাপি শ্রীধরস্বামী মায়াবাদের ব্যাখ্যা করিলেও শ্রীচৈতন্যদেব উহা গ্রহণ করেন নাই । তিনি সার্বভৌম ভট্টাচার্যের নিকটে মায়াবাদের খণ্ডন করিয়াছিলেন, মায়াবাদের নিন্দাও করিয়াছিলেন, এমন কি, ইহাও বলিয়াছিলেন,—“মায়াবাদী ভাষ্য শুনিলে হয় সর্বনাশ ।” (চৈতন্যচরিতামৃত, মধ্যখণ্ড, ৬ষ্ঠ পঃ) । ফলকথা, শ্রীধরস্বামীর ব্যাখ্যাত সমস্ত মতই যে শ্রীচৈতন্যদেব ও তাঁহার সম্প্রদায় শ্রীজীবগোস্বামী প্রভৃতি গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্যগণের মত, ইহা কোনরূপেই বলা যাইবে না । পরন্তু শ্রীমদ্ভাগবতাদি গ্রন্থে জীব ঈশ্বরের অংশ, ইহা কথিত হইলেও তদ্বারা জীব ও ঈশ্বরের যে স্বরূপতঃ ভেদ ও অভেদ, উভয়ই আছে, ইহা নিশ্চয় করা যায় না । কারণ, মধ্বাচার্যের মতানুসারে জীব ঈশ্বরের বিভিন্মাংশ হইলে তাহাতে স্বরূপতঃ ঈশ্বরের অভেদ নাই, ইহা বলা যাইতে পারে । এ বিষয়ে মধ্বাচার্যের কথা পূর্বে বলিয়াছি । তাহার পরে “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে “ভেদাভেদপ্রকাশ” এই কথার দ্বারাও

জীব ও ঈশ্বরের যে স্বরূপতঃই ভেদ ও অভেদ, উভয়ই তৎকালে কথিত হইয়াছে, ইহাও বুঝা যায় না। উহার দ্বারা বুঝা যায় যে, শাস্ত্রে যেমন জীব ও ঈশ্বরের ভেদ প্রকাশ তদ্রূপ অভেদেরও প্রকাশ আছে। কিন্তু সেই অভেদ তত্ত্বতঃ অভেদ নহে, উহা জীব ও ঈশ্বরের একজাতীয়ত্বাদিপ্রযুক্ত অভেদ। শাস্ত্রে এরূপ অভেদ নির্দেশের উদ্দেশ্য আছে, পরে তাহা ব্যক্ত হইবে। ফলকথা, শ্রীচৈতন্যচরিতামৃতের ঐ কথার দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ বুঝা যায় না। কারণ, শ্রীচৈতন্যচরিতামৃতের অন্ত প্লোকের দ্বারা শ্রীচৈতন্যদেব যে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ একেবারেই স্বীকার করিতেন না, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। সার্কর্ভোম ভট্টাচার্যের নিকট অবৈতবাদের খণ্ডন করিতে শ্রীচৈতন্যদেবের যে সকল উক্তি “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে কৃষ্ণদাস কবিরাজ মহাশয় প্রকাশ করিয়াছেন, তাহার মধ্যে আছে,—

“মায়াধীশ মায়াবশ ঈশ্বরে জীব ভেদ। হেন জীব ঈশ্বর সহ করহ অভেদ ? ॥

গীতাশাস্ত্রে জীবরূপ শক্তি করি মানৈ। হেন জীব অভেদ কহ ঈশ্বরের সনে ? ॥”

(মধ্যম খণ্ড, ষষ্ঠ পরিচ্ছেদ)।

পূর্বোক্ত দুইটি প্লোকের দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের যে স্বরূপতঃ অভেদ নাই, ইহাই প্রতিপাদিত হইয়াছে। প্রথম প্লোকের তাৎপর্য এই যে, ঈশ্বর মায়ার অধীশ অর্থাৎ মায়া তাঁহার অধীন, কিন্তু জীব মায়ার অধীন, সুতরাং জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ হইতেই পারে না। কারণ, জীব ও ঈশ্বরের তত্ত্বতঃ অভেদ থাকিলে ঈশ্বরকেও মায়ার অধীন বলিতে হয়। ঈশ্বরেরও জীবগত দোষের আপত্তি হয়। দ্বিতীয় প্লোকের তাৎপর্য এই যে, জীব ঈশ্বরের পরাপ্রকৃতি অর্থাৎ প্রধান শক্তি বলিয়াই ভগবদ্গীতায় কথিত হইয়াছে, সুতরাং তাদৃশ জীবকে ঈশ্বরের সহিত স্বরূপতঃ অভিন্ন বলা যায় না। কারণ, জীব ঈশ্বরের শক্তি হইলে ঈশ্বর আশ্রয়, ঐ শক্তি তাঁহার আশ্রিত, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে ঐ শক্তি ও শক্তিমানের স্বরূপতঃ কখনই অভেদ থাকিতে পারে না। কারণ, আশ্রয় ও আশ্রিত সর্বত্র স্বরূপতঃ ভিন্ন পদার্থই হইয়া থাকে। নিষার্কসম্প্রদায়ের আধুনিক কোন প্রখ্যাত বাঙ্গালী বৈষ্ণব, মহাত্মা শ্রীচৈতন্যদেবও যে নিষার্ক-মতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের ভেদাভেদবাদী ছিলেন, ইহা সমর্থন করিতে নিজকৃত নিষার্কভাষ্য-ব্যাখ্যায় ৩৬৫ পৃঃ পূর্বোক্ত শ্রীচৈতন্যচরিতামৃতের দ্বিতীয় প্লোকে “হেন জীব ভেদ কর ঈশ্বরের সনে ?” এইরূপ পাঠ লিখিয়াছেন। কিন্তু প্রাচীন পুস্তকে এবং পরে যে বহু বিজ্ঞ গোস্বামী পণ্ডিতগণের সাহায্যে সংশোধনপূর্বক ব্যাখ্যা সহ শ্রীচৈতন্য-

চরিতামৃত পুস্তক মুদ্রিত হইয়াছে, তাহাতে “হেন জীবে অভেদ কর ঈশ্বরের সনে?” এইরূপ পাঠই পাওয়া যায়। বস্তুতঃ ঐ স্থলে “হেন জীবে ভেদ কর ঈশ্বরের সনে?” এইরূপ পাঠ প্রকৃত হইতেই পারে না। কারণ, ঐ স্থলে প্রণিধান করা আবশ্যক যে, কৃষ্ণদাস কবিরাজ মহাশয়ের বর্ণনানুসারে শ্রীচৈতন্যদেব, সার্বভৌম ভট্টাচার্যের নিকটে জীব ও ঈশ্বরের অদ্বৈতবাদ বা মায়াবাদের খণ্ডন করিতেই ঐ সমস্ত কথা বলিয়াছেন। কিন্তু অদ্বৈতবাদীর মতে যখন জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদই নাই, তখন অদ্বৈতবাদ খণ্ডন করিতে ঐ ভেদ খণ্ডন করা কোনরূপেই সম্ভব হইতে পারে না। যিনি জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদই মানেন না, তাহা বলেনও নাই, তাঁহাকে “হেন জীবে ভেদ কর ঈশ্বরের সনে?” এই কথা কিসে বলিয়া যায়? শ্রীচৈতন্যদেব ঐ কথা কিসে বলিতে পারেন? ইহা অবশ্য চিন্তা করিতে হইবে। অবশ্য ঐ স্থলে “হেন জীবে ভেদ কর” এইরূপ পাঠ হইলেও “ভেদ” শব্দের বিয়োগ বা বিভাগ অর্থ গ্রহণ করিয়া এক প্রকার ব্যাখ্যা করা যাইতে পারে, এবং ঐ কথার দ্বারা অদ্বৈতবাদের খণ্ডনও বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু উহা প্রকৃত পাঠ নহে। “হেন জীবে অভেদ কর ঈশ্বরের সনে?” ইহাই প্রকৃত পাঠ^১। তাহা হইলে এখন পাঠকগণ প্রণিধানপূর্বক বিবেচনা করুন যে, উক্ত দুই শ্লোকে “হেন জীবে ঈশ্বর সহ করহ অভেদ?” এবং “হেন জীবে অভেদ কর ঈশ্বরের সনে?” এই কথার দ্বারা শ্রীচৈতন্যদেবের কি মত বুঝা যায়। যদি ঈশ্বরের সহিত জীবের স্বরূপতঃ অভেদও থাকে, তাহা হইলে কি পূর্বোক্ত কথার দ্বারা স্বরূপতঃ অভেদের ঐক্য নিষেধ উপপন্ন হইতে পারে? পরন্তু শ্রীচৈতন্য-চরিতামৃতের অন্তর্ভুক্ত পাওয়া যায়, “কাহা পূর্ণানন্দৈশ্বর্য কৃষ্ণ মায়েশ্বর। কাহা ক্ষুদ্র জীব দুঃখী মায়ায় কিস্কর।” (অন্ত্যখণ্ড, পঞ্চম পঃ)। উক্ত শ্লোকের দ্বারাও জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদেরই নিষেধ হইয়াছে। সুতরাং শ্রীচৈতন্যচরিতামৃতের পূর্বোক্ত শ্লোকে “ভেদাভেদপ্রকাশ” এই কথার দ্বারা শাস্ত্রে যাহাতে ঈশ্বরের সহিত ভেদ প্রকাশ ও অভেদ প্রকাশ আছে, ইহাই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। শ্রীজীব গোস্বামী যে “অভেদ নির্দেশ” বলিয়া উহার

১। বঙ্গীয়-সাহিত্য-পরিষদের প্রাচীন পুথিশালায় সংরক্ষিত হস্ত-লিখিত “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে “হেন জীবে অভেদ কর ঈশ্বরের সনে?” এইরূপ পাঠ আছে। ঐ পুস্তকের লিপিকাল ১০৮০ বঙ্গাব্দ।

উপপাদন করিয়াছেন, তাহাই “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” “অভেদ প্রকাশ” বলিয়া কথিত হইয়াছে। সেখানে “প্রকাশ” শব্দের প্রয়োগ কেন হইয়াছে, উহার অর্থ ও প্রয়োজন কি? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। পরন্তু শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত গ্রন্থে যে ঈশ্বর প্রজ্জলিত অগ্নিসদৃশ ও জীব ক্ষুলিঙ্গ কণার সদৃশ, ইহা কথিত হইয়াছে, তদ্বারাও ঈশ্বরের সহিত জীবের স্বরূপতঃ অভেদ বুঝা যায় না। কারণ, অস্ত্রাণ্ড শ্লোকের দ্বারা স্বরূপতঃ অভেদ নাই, ইহাই প্রতিপন্ন হওয়ায় ঈশ্বর ও জীবের অগ্নি ও ক্ষুলিঙ্গের সহিত যথাসম্ভব সাদৃশ্যই সেখানে বৃদ্ধিতে হইবে, অসম্ভব সাদৃশ্য বুঝা যাইবে না। জীবচৈতন্য নিত্য পদার্থ, সুতরাং উহা ঈশ্বর হইতে উৎপন্ন না হওয়ায় এবং উহার বিনাশ সম্ভব না হওয়ায় অগ্নিক্ষুলিঙ্গের সহিত উহার অনেক অংশে সাদৃশ্য সম্ভবও নহে। পরন্তু জীব ঈশ্বরের অংশ বলিয়া কথিত হইলেও তদ্বারা ঈশ্বরের সহিত জীবের স্বরূপতঃ অভেদ সিদ্ধ হয় না। কারণ, জীব ঈশ্বরের শক্তিবিশেষ, এ জগতই ভিন্ন পদার্থ হইয়াও ঈশ্বরের অংশ বলিয়া কথিত হইয়াছে। শ্রীবলদেব বিজ্ঞাভূষণ মহাশয়ও ইহাই বলিয়াছেন^১ এবং তিনিও গোবিন্দভাষ্যে মাধ্বমতানুসারেই জীবকে ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ বলিয়াছেন। জীব ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ বলিয়াই ঈশ্বরের সহিত তাহার স্বরূপতঃ অভেদ নাই। শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত গ্রন্থেও ঈশ্বরের অবতারগণ তাঁহার স্বাংশ, এবং জীব তাঁহার বিভিন্নাংশ, ইহা কথিত হইয়াছে। যথা—“স্বাংশ বিস্তার চতুর্ভূতঃ অবতারগণ। বিভিন্নাংশ জীব তাঁর শক্তিতে গণন ॥” (মধ্যম খণ্ড, ২২শ পরিচ্ছেদ)। ফলকথা, শ্রীচৈতন্যচরিতামৃতের কোন শ্লোকের দ্বারা শ্রীচৈতন্যদেব যে, নিস্বার্কমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদাভেদবাদী ছিলেন, ইহা বুঝা যায় না। কারণ, বহু শ্লোকের দ্বারাই তিনি মাধ্বমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদবাদী ছিলেন, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি। তবে উক্ত বিষয়ে তাঁহার প্রকৃত মত নির্ণয় করিতে হইলে তিনি যে ভক্তচূড়ামণি প্রভুপাদ শ্রীসনাতন গোস্বামীকে শ্রীমুখে তাঁহার সিদ্ধান্ত বলিয়াছিলেন, সেই সনাতন গোস্বামীর নিকটে শিক্ষিত হইয়া তাঁহার ভ্রাতুষ্পুত্র প্রভুপাদ শ্রীজীবগোস্বামী ও তাঁহার সম্প্রদায়রক্ষক শ্রীবলদেব বিজ্ঞাভূষণ মহাশয়, যিনি শ্রীবলদেবের শ্রীগোবিন্দের আদেশে বেদান্তদর্শনের

১। স চ তদ্বিভিন্মোহাণি তচ্ছান্তিরূপত্বাৎ তদংশো নিগদ্যতে ইত্যাদি।—সিদ্ধান্তরত্ন,
৮ম পাদ।

গোবিন্দভাষ্য নিৰ্মাণ করিয়াছিলেন, তিনি উক্ত বিষয়ে কিরূপ সিদ্ধান্ত বলিয়া গিয়াছেন, তাহাই সৰ্ব্বাগ্রে বুঝা আবশ্যক। কিন্তু তাঁহাদিগের গ্রন্থে নানা স্থানে নানারূপ কথা আছে। তাঁহাদিগের সমস্ত কথার সামঞ্জস্য করিয়া তাঁহাদিগের প্রকৃত মত নির্ণয় করা এবং তাঁহাদিগের নানা কথায় নানা আপত্তির নিরাস করা অতি দুঃসাধ্য বলিয়াই মনে হইয়াছে। তথাপি বহু চিন্তা ও পরিশ্রমে ক্ষুদ্র বুদ্ধির দ্বারা যত দূর বুঝিয়াছি, তাহাতে শ্রীচৈতন্যদেব নিষ্কার্ণমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদাভেদে গ্রহণ করেন নাই। তিনি মাধ্বমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদবাদই গ্রহণ করিয়াছিলেন। মধ্বাচার্যের মতের সহিত তাঁহার মতের কোন কোন অংশে পার্থক্য থাকিলেও জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদ বিষয়ে তিনি যে মাধ্বমতকেই গ্রহণ করিয়াছিলেন এবং তদনুসারে তাঁহার সম্প্রদায়রক্ষক শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতিও যে উক্ত মাধ্বমতেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন, ইহাই আমার বোধ হইয়াছে। ক্রমশঃ ইহার কারণ বলিতেছি।

প্রথমতঃ দেখিতে পাই, শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় শ্রীজীব গোস্বামিপাদের “তত্ত্বসন্দর্ভে”র টীকার প্রারম্ভে মঞ্জলাচরণের প্রথম শ্লোকে শ্রীচৈতন্যদেবের প্রতি ভক্তি প্রকাশ করিয়া, দ্বিতীয় শ্লোকে তুল্যভাবে মধ্বাচার্যের প্রতিও ভক্তি প্রকাশ করিয়াছেন। তিনি সেখানে নিষ্কার্ণ অথবা অন্য কোন বৈষ্ণবাচার্যের নামোল্লেখ করেন নাই। পরন্তু শ্রীজীব গোস্বামীও “তত্ত্বসন্দর্ভে” “শ্রীমধ্বাচার্যচরণৈঃ” ইত্যাদি এবং “তত্ত্ববাদগুরুণাং...শ্রীমধ্বাচার্যচরণানাং” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা মধ্বাচার্যের প্রতি অত্যাদর প্রকাশ করিয়াছেন। সেখানে টীকাকার শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় মধ্বাচার্যের প্রতি শ্রীজীবগোস্বামিপাদের অত্যাদরের কারণ প্রকাশ করিতে হেতু বলিয়াছেন, “স্বপূৰ্ব্বাচার্য্যত্বাৎ”। সুতরাং তাঁহার ঐ কথার দ্বারাও শ্রীজীবগোস্বামী যে, জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদ বিষয়ে তাঁহার পূৰ্ব্বাচার্য্য মধ্বমূনির মতই সাদরে গ্রহণ করিয়া সমর্থন করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ও মঞ্জলাচরণ-শ্লোকে শ্রীচৈতন্যদেবের ন্যায় তুল্যভাবে মধ্বাচার্যের প্রতিও অত্যাদর প্রকাশ করিয়াছেন। পরন্তু তিনি মধ্বাচার্যের পূৰ্ব্বোক্ত মতানুসারেই গোবিন্দভাষ্যে বেদান্তসূত্রের ব্যাখ্যা করিয়াছেন; কারণ, জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদ বিষয়ে মধ্বাচার্যের মতই শ্রীচৈতন্যদেবের স্বীকৃত,

ইহা তাঁহার গোবিন্দ-ভাষ্যের টীকার প্রারম্ভে স্পষ্টই কথিত হইয়াছে^১ এবং তিনি যে, মধ্বাচার্য্যের “তত্ত্ববাদ” আশ্রয় করিয়াই সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহা তাঁহার “সিদ্ধান্তরত্ন” গ্রন্থের শেষ শ্লোকের দ্বারাও স্পষ্ট বুঝা যায়^২। ঐ গ্রন্থের বিজ্ঞতম টীকাকারও দেখানেন ঐ শ্লোকের প্রয়োজন বুঝাইতে শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়কে “মাধ্বাচার্য্যদীক্ষিতভগবৎকৃষ্ণচৈতন্যমতস্থ” বলিয়াছেন^৩। ঐ শ্লোকের শেষে যে, “তত্ত্ববাদ” বলা হইয়াছে, উহা মাধ্ব সিদ্ধান্তেরই নামান্তর। তাই মধ্বাচার্য্য ও তাঁহার সম্প্রদায় বৈষ্ণবগণ “তত্ত্ববাদী” বলিয়া প্রসিদ্ধ। তত্ত্ববাদী বৈষ্ণবগণও অন্ত্যন্ত বৈষ্ণব-সম্প্রদায়ের সহিত কোন স্থানে শ্রীচৈতন্যদেবের দর্শন-প্রভাবেই শ্রীকৃষ্ণের উপাসক হইয়া কৃষ্ণনাম গ্রহণ করিয়াছিলেন, ইহাও “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে বর্ণিত আছে এবং মধ্বাচার্য্য বিষ্ণুকে পরতত্ত্ব বলিলেও শ্রীচৈতন্যদেব পরিপূর্ণশক্তি স্বয়ং ভগবান্ শ্রীকৃষ্ণকেই পরতত্ত্ব বলিয়াছিলেন, ইহাও ঐ গ্রন্থে বর্ণিত আছে। (মধ্যমখণ্ড, ২ম ও ২০শ পরিচ্ছেদ দ্রষ্টব্য)। সুতরাং পরতত্ত্ব বিষয়ে মধ্বাচার্য্যের মত হইতে শ্রীচৈতন্যদেব যে, বিশিষ্ট মতই গ্রহণ করিয়াছিলেন, ইহা বুঝা যায়। শ্রীচৈতন্যসম্প্রদায় প্রভুপাদ শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতিও গোপীজনবল্লভ শ্রীকৃষ্ণই পরতত্ত্ব, এই সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহার জীব ও ঐশ্বরের স্বরূপতঃ কেবল ভেদই আছে, এই মাধ্বমতেরই সমর্থন করিয়াছেন। অবশ্য শ্রীজীব গোস্বামী “তত্ত্বসন্দর্ভে” জীবস্বরূপ বর্ণনের পরে বলিয়াছেন যে,^৪ এবস্তৃত জীবসমূহের চিন্মাত্র যে স্বরূপ, তাহার সজাতীয়ত্ব ও

১। “অথ শ্রীকৃষ্ণচৈতন্যহারিস্বীকৃতমধ্বদর্শনমতানুসারভো ব্রহ্মসূত্র্যাণ ব্যাচিখ্যাসূত্রার্থা-
কারঃ শ্রীগোবিন্দৈ কান্ত্যৈ বিদ্যাভূষণপরনামা বলদেবঃ” ইত্যাদি।

২। আনন্দতীর্থস্নাতমচ্যুতং মে চৈতন্যভাস্বৎপ্রভয়াতিফল্লং।

চেতোহর্যাবল্লং প্রিয়তামরঙ্গং পিবত্যাগিঃ সচ্ছবিতত্ত্ব বাদঃ ॥

—শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণকৃত “সিদ্ধান্তরত্নে”র শেষ শ্লোক।

৩। অথায়নঃ শ্রীমাধ্বদীক্ষিতভগবৎকৃষ্ণচৈতন্যমতস্থমাহ। “তত্ত্ববাদঃ”;—সম্বৎ
বস্ত্ৰ সত্যং ন কিংগদসত্যমসত্যীতি মধ্বসিদ্ধান্তঃ।—উক্ত শ্লোকের টীকা।

৪। “এবম্ভূতানাং জীবানাং চিন্মাত্রং যৎ স্বরূপং তস্মৈবাকৃত্য তদংশিতেন চ তদভিন্নং
যৎ তত্ত্বং তদগ্ৰ বাচ্যমীতি ব্যাটিনিদেশশব্দায়া প্রোক্তং”। তত্ত্বসন্দর্ভ। ঈশ্বরজ্ঞানার্থং
জীবস্বরূপজ্ঞানং নির্ণীতং, অথ তৎসাদৃশ্যেনৈশ্বরস্বরূপং নির্ণেতুং পূর্বেতি যোজয়তি,
“এবম্ভূতানাং” মিত্যাদিনা। “তস্মৈবাকৃত্যে”তি, চিন্মাত্রেষু সতি চেতনিতত্ত্বং যাকৃত-
তজ্জীতিতত্ত্বা ইত্যর্থঃ। তদংশিতেন জীবংশিতেন চেত্যর্থঃ”। “অংশঃ খলু অংশিনো

অংশিত্বশতঃ সেই জীবস্বরূপ হইতে অভিন্ন যে ব্রহ্মতত্ত্ব, তাহা এই গ্রন্থে বাচ্য। এখানে প্রথমে বুঝা আবশ্যক যে, শ্রীজীব গোস্বামী ব্রহ্মতত্ত্ব নিরূপণ করিতে প্রথমে জীবস্বরূপ নিরূপণ করিয়াছেন কেন? ইহার কারণ বলিতেই—উক্ত সন্দর্ভের দ্বারা ব্রহ্মতত্ত্ব বুঝিতে যে জীবস্বরূপ বুঝা আবশ্যক, ইহা প্রকাশ করিয়াছেন। তিনি জীবসমূহকেও অনন্তশক্তিবিশিষ্ট ব্রহ্মের অগ্ন্যতম প্রধান শক্তি বলিয়াছেন। গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ শ্রীচৈতন্যদেবের মতামুসারে ভগবদ্গীতার সপ্তম অধ্যায়ের “অপরেয়মিতস্তত্ত্বাং প্রকৃতিং বিদ্ধি মে পরাং। জীবভূতাং মহাবাহো যয়েদং ধার্য্যতে জগৎ” ॥ এই (৫ম) শ্লোকের এবং বিষ্ণুপুরাণের “বিষ্ণুশক্তিঃ পরা প্রোক্তা” ইত্যাদি বচন^১ এবং আরও অনেক শাস্ত্রগ্রন্থের দ্বারা জীবসমূহকে ঈশ্বরের শক্তি বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। জীব ঈশ্বরের পরাপ্রকৃতি অর্থাৎ প্রধান শক্তিবিশেষ, ইহাই পূর্বোক্ত ভগবদ্গীতা-বাক্যের দ্বারা তাঁহার বুঝিয়াছেন। অসংখ্য জীবচৈতন্য ঈশ্বরের সৃষ্টিাদি কার্য্যের সহায়, জীব না থাকিলে তাঁহার সৃষ্টিাদি ও লীলা হইতে পারে না, এই জন্য জীবকে তাঁহার শক্তি বলা হইয়াছে। “ঈশ্বরঃ সর্বভূতানাং হৃদদেশেহজ্জুন তিষ্ঠতি। ভ্রাময়ন্ সর্বভূতানি যন্তারূটানি মায়ায়া।” এই ভগবদ্গীতা- (১৮।৬১) বচনের দ্বারা প্রত্যেক জীবদেহে যে একই ঈশ্বর অন্তর্ধামিরূপে সতত অবস্থান করিতেছেন, এবং প্রত্যেক দেহে এক একটি জীবচৈতন্য সেই ঈশ্বরের অধীন হইয়া সেই ঈশ্বরের সহিতই নিত্য সংশ্লিষ্ট হইয়া বিद्यমান আছে, ইহা বুঝিলে জীব ও ঈশ্বরের নিত্যসংশ্লিষ্ট শক্তি এবং তাঁহার মায়াশক্তির অধীন বলিয়া “তটস্থ শক্তি”, ইহা বলা যাইতে পারে। পূর্বোক্ত জীব-শক্তি ঈশ্বরের নিত্য বিশেষণ কারণ ঈশ্বর সতত ঐ শক্তিবিশিষ্ট। ঈশ্বর তাঁহার বাস্তব অনন্ত শক্তি হইতে কখনই বিযুক্ত হন না, শক্তিমানকে পরিত্যাগ করিয়া শক্তি কখনই থাকিতে পারে না। জীব প্রভৃতি অনন্ত শক্তিবিশিষ্ট চৈতন্যই ঈশ্বর, তাঁহার নিত্য বিশেষণ ঐ অনন্তশক্তিকে ত্যাগ

ন ভিদ্যতে পুংস্যাদিব দণ্ডিনো দন্ডঃ”। জীবাদিশক্তিমদ্ ব্রহ্মসমষ্টিঃ, জীবস্ত্ৰ ব্যষ্টিঃ। তাদৃশ-জীবানিরূপণাব্যবস্থায়া শাস্ত্রস্য ব্রহ্মসম্বন্ধিত্বম্ভুতং। অত্র জীবাদিশক্তিবিশিষ্টসমষ্টিব্রহ্মানিরূপণেন তস্য তথাত্মং বস্তব্যমিত্যর্থঃ।—বলদেব বিদ্যাভাষণ।

১। বিষ্ণুশক্তিঃ পরা প্রোক্তা ক্ষেত্রজাখ্যা তথাপরা।

অবিদ্যা কন্ম সংজ্ঞান্যা ততীয়া শক্তিরিহ্যতে ॥—বিষ্ণুপুরাণ। ৬।৭।৬১।

করিয়া শুদ্ধ চৈতন্যের ঈশ্বরত্ব নাই, পূর্বোক্ত বাস্তব শক্তিবিশিষ্ট ঈশ্বর-চৈতন্য হইতে অতিরিক্ত ব্রহ্মতত্ত্বও নাই, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিতেই পূর্বোক্ত তাৎপর্যে শ্রীজীব গোস্বামী জীব-শক্তিকে ঈশ্বরের নিত্য বিশেষণরূপ অংশ ও ব্যাপ্তি লিখিয়াছেন এবং উহা বলিয়া পূর্বোক্তরূপ ব্রহ্মতত্ত্ব বুঝিতে যে, তাঁহার জীবরূপ শক্তি বুঝা নিতান্ত আবশ্যক, সেই জন্যই তিনি পূর্বে জীবস্বরূপ নিরূপণ করিয়াছেন, ইহা প্রকাশ করিয়াছেন কিন্তু সেখানে তিনি ব্রহ্মকে জীব হইতে স্বরূপতঃ অভিন্ন বলেন নাই, অর্থাৎ জীবচৈতন্য ও ব্রহ্মচৈতন্য যে তত্ত্বতঃ অভিন্ন বস্তু, ইহা তিনি বলেন নাই। কারণ, তিনি সেখানে ব্রহ্মকে জীবস্বরূপ হইতে অভিন্ন বলিতে লিখিয়াছেন, “তয়ৈবাকৃত্যা তদংশিৎসেন চ তদ ভিন্নং যন্তত্বং”। এখানে প্রণিধান করা আবশ্যক যে উক্ত বাক্যে ব্রহ্মে জীবের সঙ্গাতীয়ত্ব ও অংশিত্ববশতঃ অভেদ বলা হইয়াছে। ব্রহ্মও চৈতন্যস্বরূপ, জীবও চৈতন্যস্বরূপ, সুতরাং চিৎস্বরূপে ব্রহ্ম জীবের একাকৃতি অর্থাৎ সঙ্গাতীয়, এবং জীব ব্রহ্মের নিত্য-সিদ্ধ বিশেষণ, ব্রহ্ম কখনই জীবশক্তি হইতে বিযুক্ত হন না, জীবশক্তিকে ত্যাগ করিয়া নির্বিশেষে শক্তি চৈতন্যমাত্রের অস্তিত্বই নাই, এই জন্য ব্রহ্মকে জীবের অংশী বলা হইয়াছে। জীবকে ব্রহ্মের অংশ ও ব্যাপ্তি বলা হইয়াছে। সুতরাং ব্রহ্ম জীবের সঙ্গাতীয়ত্ব ও অংশিত্ববশতঃ জীব হইতে অভিন্ন, ইহা বলা যাইতে পারে। কিন্তু তাহাতে জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ অভেদ বলা হয় না। তাহা হইলে শ্রীজীব গোস্বামী ঐ স্থলে “স্বরূপতত্ত্বদভিন্নং” এই কথা না বলিয়া “তয়ৈবাকৃত্যা তদংশিৎসেন চ তদভিন্নং” এইরূপ কথা বলিয়াছেন কেন? ইহাও প্রণিধানপূর্বক চিন্তা করা আবশ্যক। টীকাকার শ্রীবলদেব বিত্তাভূষণ মহাশয় পূর্বোক্ত স্থলে শ্রীজীব গোস্বামীর তাৎপর্য বর্ণন করিতে লিখিয়াছেন, “অংশঃ খলু অংশিনো ন ভিচ্ছতে পুরুষাদিব দণ্ডিনো দণ্ডঃ।” অর্থাৎ দণ্ডী পুরুষ যেমন তাঁহার বিশেষণ দণ্ড হইতে বিযুক্ত হন না, তাহা হইলে তাঁহাকে তখন দণ্ডী বলা যায় না, তদ্রূপ ঈশ্বর তাঁহার নিত্য-বিশেষণ জীবশক্তি হইতে কখনই বিযুক্ত হন না। তাই ঈশ্বরকে অংশী বলিয়া জীব শক্তিকে তাঁহার অংশ বলা হইয়াছে। দণ্ডী পুরুষের বিশেষণ দণ্ডকে যেমন ঐ দণ্ডী পুরুষের অংশ বলা যায়, তদ্রূপ ঈশ্বরের নিত্যসম্বন্ধ বিশেষণ জীবশক্তিকে তাঁহার অংশ বলা হইয়াছে। কিন্তু দণ্ডী পুরুষ ও দণ্ডের যেমন স্বরূপতঃ অভেদ নাই, কেবল ভেদই আছে, তদ্রূপ জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, কেবল ভেদই আছে। ফলকথা, এখানে শ্রীবলদেব বিত্তাভূষণ মহাশয় দণ্ডী পুরুষ ও তাঁহার দণ্ডকে যখন অংশী ও

অংশের দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন, তখন অংশী ঈশ্বর ও অংশ জীবের দণ্ডী পুরুষ ও দেওর জায় স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদ প্রদর্শনই তাঁহার উদ্দেশ্য বুঝা যায়। নচেৎ তিনি অগ্ন্যগ্ন দৃষ্টান্ত ত্যাগ করিয়া ঐ দৃষ্টান্তের উল্লেখ করিবেন কেন? এবং স্বরূপতঃ অভেদ পক্ষে তাঁহার ঐ দৃষ্টান্ত কিরূপেই বা সংগত হইবে? ইহাও প্রাধিকানপূর্বক চিন্তা করা আবশ্যক। এখন যদি অংশ ও অংশীর স্বরূপতঃ ভেদই তাঁহার সিদ্ধান্ত হয়, তাহা হইলে উদ্ধৃত টীকাসন্দর্ভে “ন ভিত্তিতে” এই বাক্যের ব্যাখ্যা বুঝিতে হইবে “ন বিষজ্যতে”। বিয়োগ বা বিভাগ অর্থেও ‘ভিদ’ ধাতুর প্রয়োগ দেখা যায়, উহা অপ্রামাণিক নহে। পরন্তু শ্রীজীব গোস্বামী “তত্ত্বসন্দর্ভে” পূর্বে জীব ও ঈশ্বরের অভেদবোধক শাস্ত্রের বিরোধপরিহারের জন্য জীব ও ঈশ্বর, এই উভয়ের চৈতন্যরূপতাবশতঃ যে অভেদ বলিয়াছেন, তদ্বারাও তাঁহার মতে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। শ্রীজীব গোস্বামী শাস্ত্রে জীব ও ঈশ্বরের অভেদ নির্দেশের আরও অনেক হেতু বলিয়াছেন। তাঁহার মতে জীব ও ঈশ্বরে স্বরূপতঃ অভেদ নাই বলিয়াই তিনি অভেদ-বোধক শাস্ত্রের বিরোধ পরিহার করিতে ঐ সমস্ত হেতু নির্দেশ করিয়াছেন। সেখানে টীকাকার বলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ও দৃষ্টান্তদ্বারা শ্রীজীব গোস্বামীর বক্তব্য^১ বুঝাইয়া উপসংহারে তাঁহার মূল বক্তব্য স্পষ্ট করিয়াই প্রকাশ করিতে লিখিয়াছেন,—“তথা চাত্ত ঈশজীবয়োঃ স্বরূপাভেদো নাস্তীতি সিদ্ধং।” তিনি দৃষ্টান্ত দ্বারা উক্ত সিদ্ধান্ত বুঝাইয়াছেন যে, যেমন গৌরবর্ণ ও শ্যামবর্ণ ব্রাহ্মণদ্বয়ের অথবা যুবক ও বালক ব্রাহ্মণদ্বয়ের ব্রাহ্মণস্বরূপে একাধিক্য জাতিরূপে অভেদ আছে; কিন্তু ব্যক্তিব্যয়ের অভেদ নাই অর্থাৎ জাতিগত অভেদ থাকিলেও ব্যক্তিগত অভেদ নাই, তদ্রূপ জীবও চৈতন্যস্বরূপ, ঈশ্বরও, চৈতন্যস্বরূপ, স্তবরাং উভয়েই চিৎস্বরূপে একজাতীয় বলিয়া শাস্ত্রে ঐরূপ তাৎপর্যে উভয়ের অভেদ নির্দেশ হইয়াছে, কিন্তু জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, ভেদই আছে। এখানে শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় পূর্বোক্তরূপ দৃষ্টান্তদ্বারা শ্রীজীব গোস্বামিপাদের পূর্বোক্তরূপ সিদ্ধান্তেরই সমর্থন ও স্পষ্ট প্রকাশ করায় জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদাভেদবাদ যে তাঁহাদিগের সিদ্ধান্ত নহে, ইহা স্পষ্ট

১। “তত এব অভেদশাস্ত্রান্যভ্যাস্যোচ্চপ্তেন” ইত্যাদি।—তত্ত্বসন্দর্ভ। “কেন হেতুনা ইত্যাহ। উভয়োরীশজীবয়োঃ উচ্চপ্তেন হেতুনা। যথা গৌরশ্যাময়োঃ স্তবরাং যুবক-বালকয়োঃ বিপ্রয়োঃ প্রত্যভেদৈক্যং ততঃ জাত্যেবাভেদে ন ত্ৱা ব্যক্ত্যেবাতার্থঃ। তথাচাত্ত ঈশজীবয়োঃ স্বরূপাভেদো নাস্তীতি সিদ্ধং”।—টীকা।

বুঝা যায়। পরন্তু শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় তাঁহার “সিদ্ধাস্তরত্ন” গ্রন্থের অষ্টম পাদে ভেদাভেদবাদের উল্লেখ করিয়া, ঐ মতের খণ্ডনই করিয়াছেন। সেখানে তিনি জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ থাকিলে দোষও বলিয়াছেন^১ এবং জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদও তত্ত্ব হইলে ঐ অভেদের জ্ঞানবশতঃ ঈশ্বরের প্রতি ভক্তি হইতে পারে না, ইহাও অনেক স্থানে বলিয়াছেন এবং স্বরূপতঃ ভেদপক্ষই অর্থাৎ উক্ত বিষয়ে মাধ্বসিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়া ভক্তির সমর্থন করিয়াছেন। শাস্ত্রে জীব ও ঈশ্বরের অভেদ নির্দেশ আছে কেন? ইহা বুঝাইতে তিনিও “সিদ্ধাস্তরত্ন” গ্রন্থের শেষে ঐ অভেদ নির্দেশের অনেক হেতু বলিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামী “পরমাত্মসন্দর্ভে”ও জীব ও ঈশ্বরের ভেদ নির্দেশের স্তায় অভেদ নির্দেশও আছে, ইহা স্বীকার করিয়া, উহার সামঞ্জস্য প্রদর্শন করিতে বলিয়াছেন যে, শক্তি ও শক্তিমানের পরম্পরানুপ্রবেশবশতঃ এবং শক্তিমান ব্যতিরেকে শক্তির অসম্ভাবশতঃ এবং জীব ও ঈশ্বর, এই উভয়ের চৈতন্যস্বরূপতার অবিশেষবশতঃ শাস্ত্রে কোন কোন স্থলে জীব ও ঈশ্বরের অভেদ নির্দেশ হইয়াছে। পরে তিনি ইহাও বলিয়াছেন যে, জ্ঞানেচ্ছু অধিকারিবেশেষের জন্তই শাস্ত্রে কোন কোন স্থলে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নির্দেশ হইয়াছে। কিন্তু ভক্তিলাভেচ্ছু অধিকারিদিগের জন্ত জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদ নির্দেশ হইয়াছে। পরে “ভক্তিসন্দর্ভে” তিনি কৈবল্যাকামী অধিকারিবেশেষের কৈবল্য মুক্তিলাভের কারণ জ্ঞানমিশ্র ভক্তিবিশেষও বলিয়াছেন এবং সেখানে “অহংগ্রহ উপাসনা” অর্থাৎ সোহং জ্ঞানরূপ উপাসনা যে শুদ্ধ ভক্তগণের বিদ্বিষ্ট, তাঁহার উহা করিতেই পারেন না, ইহাও বলিয়াছেন। সুতরাং কৈবল্যমুক্তি আছে এবং অধিকারিবেশেষের সাধনার ফলে উহা হইয়া থাকে। ষাঁহার কৈবল্য মুক্তিই পরমপুরুষার্থ মনে করিয়া উহাই ইচ্ছা করেন, তাঁহার ঐক্যআদর্শনরূপ জ্ঞানলাভের জন্য “সোহংজ্ঞান”রূপ উপাসনা করেন, এবং উহা তাঁহাদিগের অভীষ্ট সিদ্ধির জন্ত শাস্ত্রনির্দিষ্ট উপায়, ইহা শ্রীজীব গোস্বামিপাদও স্বীকার করিয়াছেন। “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে কৃষ্ণদাস কবিরাজ মহাশয়ও বলিয়াছেন,—“নির্বিশেষ ব্রহ্ম সেই কেবল জ্যোতির্ময়, সায়ুজ্যের অধিকারী তাহা পায় লয় ॥” (আদিখণ্ড, পঞ্চম পঃ)।

১। যদি জীবশয়োঃ স্বরূপেণৈবাত্মভেদন্তহী’নস্যাপি আংশিকসংখ্যদুঃখভোগঃ, জীবস্য চ জগৎকর্তৃত্বাদি” ইত্যাদি। সিদ্ধান্তরত্ন, অষ্টমপাদ।

ফলকথা, শ্রীজীব গোস্বামী জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদই তত্ত্ব বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। তিনি “পরমাত্মদন্দর্ভে” জীব ও ঈশ্বরের অভেদ নির্দেশের হেতু বলিয়া উহার অনুব্যাখ্যা “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে স্পষ্ট করিয়াই তাঁহার পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন,—“তদেবমভেদং বাক্যং দ্বয়োচ্চিদ্রূপত্বাদিনৈব একাকারত্বং বোধয়তি উপাসনাবিশেষার্থং ন তু বস্তুক্যং।” অর্থাৎ “তত্ত্বমসি,” “অহং ব্রহ্মস্মি” ইত্যাদি যে অভেদবোধক বাক্য আছে, তাহা অধিকারিবিশেষের জন্য জীব ও ঈশ্বরের চৈতন্যস্বরূপতা প্রভৃতি কারণবশতঃই একাকারত্ব অর্থাৎ ঐ উভয়ের এক জাতীয়ত্বের বোধক, কিন্তু বস্তুর এক্যবোধক নহে অর্থাৎ জীব ও ঈশ্বর যে তত্ত্বতঃ এক বা অভিন্ন, ইহা ঐ সমস্ত বাক্যের তাৎপর্য্য নহে। শ্রীজীব গোস্বামী তাঁহার ‘সর্বসংবাদিনী’ গ্রন্থে তাঁহার পরমাত্মদন্দর্ভের সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া, উপসংহারে বলিয়াছেন, “তস্মাৎ তত্ত্বদসম্ভাবাদ্ ব্রহ্মণো ভিন্নান্যেব জীঃ-চৈতন্যানীত্যায়াতং” এবং বলিয়াছেন, “তস্মাৎ সর্বথা ভেদ এব জীবপরয়োঃ।” এখানে “ভিন্নান্যেব” এবং “ভেদ এব” এই দুই স্থলে “এব” শব্দের দ্বারা স্বরূপতঃ অভেদেরই নিবেদন হইয়াছে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায় এবং “ন বস্তুক্যং” এই বাক্যের দ্বারাও জীব ও ঈশ্বর যে এক বস্তু নহে ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। সুতরাং শ্রীজীব গোস্বামী যে, মাধ্বমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদই সমর্থন করিয়াছেন, এ বিষয়ে আমাদের সংশয় হয় না, এবং শ্রীজীব গোস্বামী নানা হেতুর উল্লেখ করিয়া শাস্ত্রে জীব ও ঈশ্বরের যে অভেদ নির্দেশের উপপাদন করিয়াছেন, তাহাই শ্রীচৈতন্যচরিতামৃতে পূর্বোক্ত শ্লোকে “ভেদাভেদপ্রকাশ” এই কথায় “অভেদ প্রকাশ” বলা হইয়াছে, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি। কারণ, পূর্বোক্ত সমস্ত কারণবশতঃ জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, কেবল ভেদই আছে, ইহাই শ্রীচৈতন্যদেব ও তাঁহার সম্প্রদায়রক্ষক শ্রীজীবগোস্বামী প্রভৃতি গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণের সিদ্ধান্ত বলিয়া আমরা নিঃসন্দেহে বুঝিয়াছি। এখানে ইহা স্মরণ রাখা অত্যাবশ্যক যে, জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদও আছে, অভেদও আছে, তাঁহার অচিন্ত্যশক্তিবশতঃ তাঁহাতে ঐ ভেদ ও অভেদ থাকিতে পারে, উহা তাঁহাতে বিরুদ্ধ হয় না, ইহাই নিষার্কসম্প্রদায়-সম্মত জীব ও ঈশ্বরের ভেদাভেদবাদ বা দ্বৈতাদ্বৈতবাদ। জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ স্বীকার না করিয়া, একজাতীয়ত্বাদিপ্রযুক্ত অভেদ বলিলে ঐ মতকে ভেদাভেদবাদ বলা যায় না। তাহা হইলে নৈয়ায়িক প্রভৃতি দ্বৈতবাদিসম্প্রদায়কেও ভেদাভেদবাদী বলা যাইতে পারে।

কারণ, তাঁহাদিগের মতেও চেতনস্বরূপে ও আত্মস্বরূপে জীব ও ঈশ্বর একজাতীয়। একজাতীয়ত্ববশতঃ তাঁহারাও জীব ও ঈশ্বরকে অভিন্ন বলিতে পারেন। কিন্তু ব্যক্তিগত অভেদ অর্থাৎ স্বরূপতঃ অভেদ না থাকিলে ভেদাভেদবাদ বলা যায় না। স্বরূপতঃ ভেদ ও অভেদ এই উভয়ই তত্ত্ব বলিলে সেই মতকেই “ভেদাভেদবাদ” বলা যায়। নিম্বার্কস্বামী ঐক্যপন্থী স্বীকার করায় তাঁহার মত “ভেদাভেদবাদ” নামে কথিত হইয়াছে। কিন্তু পূর্বোক্ত গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ যখন জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদের খণ্ডনই করিয়াছেন, এবং উহা করিয়া পূর্বোক্তরূপ ভেদাভেদবাদেরও খণ্ডন করিয়াছেন, এবং উক্ত বিষয়ে মাধ্বসিদ্ধান্তেরই সমর্থনপূর্বক স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন, তখন তাঁহাদিগকে জীব ও ঈশ্বরের ভেদাভেদবাদী বা অচিন্ত্যভেদাভেদবাদী বলা যাইতে পারে না।

কিন্তু শ্রীজীব গোস্বামী সর্বসংবাদিনী গ্রন্থে উপাদান কারণ ও তাহার কার্যের ভেদ ও অভেদ বিষয়ে নানা মতের উল্লেখ করিয়া, শেষে কোন সম্প্রদায়, উপাদান কারণ ও কার্যের অচিন্ত্যভেদাভেদ স্বীকার করেন, ইহা বলিয়াছেন। সেখানে পরে তাঁহার কথার দ্বারা তাঁহার নিজ মতেও যে, উপাদান কারণ ও কার্যের অচিন্ত্যভেদ ও অভেদ উভয়ই তত্ত্ব, ইহাও বুঝা যায়। সেখানে তিনি পূর্বোক্ত অচিন্ত্যভেদাভেদবাদ ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে,^১ অপর সম্প্রদায় অর্থাৎ ব্রহ্ম-পরিণামবাদী কোন সম্প্রদায়বিশেষ তর্কের দ্বারা উপাদান কারণ ও কার্যের ভেদ সাধন করিতে যাইয়া, তর্কের প্রতিষ্ঠা না থাকায় ভেদপক্ষে অসীম দোষসমূহ দর্শন-বশতঃ উপাদান কারণ ও কার্যকে ভিন্ন বলিয়া চিন্তা করিতে না পারায়, অভেদ সাধন করিতে যাইয়া, ঐ পক্ষেও তর্কের অপ্রতিষ্ঠাবশতঃ অসীম দোষসমূহের দর্শন হওয়ায় উপাদান কারণ ও কার্যকে অভিন্ন বলিয়াও চিন্তা করিতে না পারায় আবার ভেদও স্বীকার করিয়া, ঐ উভয়ের অচিন্ত্য-ভেদাভেদই স্বীকার করিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামীর উক্ত কথার দ্বারা, উক্ত মতবাদীদিগের তাৎপর্য্য বুঝা যায় যে,

১। “অপরে তু তর্কপ্রতিষ্ঠানাদ্ভেদেহ্যভেদেহঁপি নিশ্চয়্যাদোষসংতিদর্শনেন ভিন্নতয়া চিন্ত্যিততুমশক্যত্বাভেদং সাধয়ন্তঃ তৎস্বভাবভিন্নতয়াপি চিন্ত্যিততুমশক্যত্বাভেদমপি সাধয়ন্তেহঁচিন্ত্যভেদাভেদবাদং স্বীকৃৎস্বীকৃত্য তত্র বাদরপোরায়ণকশৈবানাং মতে ভেদাভেদৌ ভাস্করমতে চ। মায়াবাদিনাং তত্র ভেদাংশো ব্যবহারিক এব প্রাতীতকো বা। গৌতম-কণাদ-ঈজামিন-কপিল-পতঞ্জালিমতে চ ভেদ এব, শ্রীরামানুজমথান্দিগামতে চেত্যপি সাম্ব্যগ্রিকী প্রসিদ্ধিঃ। স্বমতে হঁচিন্ত্যভেদাভেদাবেব, অচিন্ত্যশক্তিময়ত্বাদিত।” —সম্বৎসংবাদিনী।

উপাদান কারণ ও কার্যের ভেদ ও অভেদ, এই উভয় পক্ষেই তর্কের অবধি নাই, উহার কোন পক্ষেই তর্কের প্রতিষ্ঠা না থাকায় কেবল তর্কের দ্বারা উহার কোন পক্ষেই সিদ্ধ করা যায় না। অথচ ঘটাদি কার্য ও উহার উপাদান কারণ যুক্তিাবিশেষের একরূপে ভেদ এবং অন্তরূপে যে অভেদও আছে, ইহাও অল্পভবসিদ্ধ হওয়ায় উহা স্বীকার করা যায় না। সুতরাং ঐ উভয় পক্ষেই যখন অনেক যুক্তি আছে, তখন তর্ক পরিত্যাগ করিয়া, ঐ ভেদ ও অভেদ উভয়ই স্বীকার্য। কিন্তু তর্ক করিতে গেলে যখন ঐ উভয় পক্ষেই অসীম দোষ দেখা যায়, এবং ঐ বিষয়ে তর্কের নিবৃত্তি না হওয়ায় ঐ ভেদ ও অভেদ উভয়কেই চিন্তা করিতে পারা যায় না, তখন ঐ উভয়কে অচিন্ত্য বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। “অচিন্ত্য” বলিতে এখানে তর্কের অবিষয়। শ্রীবলদেব বিদ্যাবূষণও “তত্ত্বসন্দর্ভের” টীকায় এক স্থানে “অচিন্ত্য” শব্দের অর্থ বলিয়াছেন, তর্কের অবিষয়। বস্তুতঃ যাহা “অচিন্ত্য,” তাহা কেবল তর্কের বিষয় নহে। শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতিও অনেক স্থানে উহা সমর্থন করিতে “অচিন্ত্যাঃ খলু যে ভাবান তাঃ স্তর্কেণ যোজয়েৎ” এই শাস্ত্রবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। সুতরাং যাহারা কার্য ও কারণের ভেদ ও অভেদ স্বীকার করিয়া, উহাকে তর্কের অবিষয় বলিয়াছেন, তাঁহারা “অচিন্ত্যভেদাভেদবাদ” এই কথাই বলিয়াছেন। আর যাহাদিগের মতে ঐ ভেদ ও অভেদ তর্কের দ্বারাই সিদ্ধ হইতে পারে, তাঁহারা কেবল “ভেদাভেদবাদ” এই কথাই বলিয়াছেন। ভাস্করাচার্য্য প্রভৃতি ব্রহ্মপরিণামবাদী অনেক বৈদান্তিক-সম্প্রদায় উপাদান কারণ ও কার্যের ভেদ ও অভেদ উভয়কেই তত্ত্ব বলিয়া ব্রহ্ম ও তাঁহার কার্য জগতের ভেদ ও অভেদ উভয়কেই তত্ত্ব বলিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামীও উহা লিখিয়াছেন এবং রামানুজ ও মধ্বাচার্য্যের মতে স্বরূপতঃ কেবল ভেদই তত্ত্ব, ইহাও তিনি বলিয়াছেন। শেষে তাঁহার নিজ মতে উপাদান কারণ ব্রহ্ম ও তাঁহার কার্য জগতের যে অচিন্ত্য ভেদ ও অভেদ উভয়ই তত্ত্ব, ইহা তাঁহার কথায় বুঝা যায়। তিনি সেখানে উহার উপপাদক হেতু বলিয়াছেন, “অচিন্ত্যশক্তিময়ত্বাৎ।” অর্থাৎ ঈশ্বর যখন অচিন্ত্য শক্তিময়, তখন তাঁহার অচিন্ত্য শক্তি প্রভাবে তাঁহাতে তাঁহার কার্য জগতের ভেদ ও অভেদ উভয়ই থাকিতে পারে, উহাও অচিন্ত্য অর্থাৎ তর্কের বিষয় নহে। বস্তুতঃ শ্রীজীব গোস্বামীও শ্রীচৈতন্যদেবের মতানুসারে জগৎকে ঈশ্বরের পরিণাম ও সত্য বলিয়া সমর্থন করিয়াছেন। তিনিও উহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, যেমন চিন্তামণি নামে এক প্রকার মণি আছে, উহা

তাহার অচিন্ত্য শক্তিবশতঃ কিছুমাত্র বিকৃত না হইয়াও স্বর্ণ প্রসব করে, ঐ স্বর্ণ সেই মণির সত্য পরিণাম, তদ্রূপ ঈশ্বরও তাঁহার অচিন্ত্যশক্তিবশতঃ কিছুমাত্র বিকৃত না হইয়াও জগৎরূপে পরিণত হইয়াছেন, জগৎ তাঁহার সত্য পরিণাম। এখানে জানা আবশ্যক যে, ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য যেমন তাঁহার নিজসম্মত ও অচিন্ত্যশক্তি অনির্কটনীয় মায়াকে আশ্রয় করিয়া জগৎকে ব্রহ্মের বিবর্ত বলিয়া সমর্থন করিয়াছেন, ঐ মায়ার মহিমায় ব্রহ্মে নানা বিরুদ্ধ কল্পনার সমর্থন করিয়া সকল দোষের পরিহার করিয়াছেন, তদ্রূপ পূর্বোক্ত বৈষ্ণবাচার্য্যগণও তাঁহাদের নিজসম্মত ঈশ্বরের বাস্তব অচিন্ত্য শক্তিকে আশ্রয় করিয়া জগৎকে ঈশ্বরের পরিণাম বলিয়া সমর্থন করিয়াছেন। ঈশ্বরের অচিন্ত্য শক্তির মহিমায় তাঁহাতে যে, নানা বিরুদ্ধ গুণেরও সমাবেশ আছে, অর্থাৎ তাঁহাতে গুণবিরোধ নাই এবং কোন প্রকার দোষ নাই, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামী এ বিষয়ে শাস্ত্রপ্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন। তিনি সর্বসংবাদিনী গ্রন্থে ইহাও বলিয়াছেন যে, জগৎ ঈশ্বরের সত্য পরিণাম, কিন্তু ঈশ্বর তাঁহার সত্য অচিন্ত্য শক্তিপ্রভাবে কিছুমাত্র বিকৃত হন না, ইহা জানিলে অর্থাৎ ঈশ্বরের বাস্তব অচিন্ত্য শক্তির জ্ঞানবশতঃ তাঁহার প্রতি ভক্তি জন্মিবে, এই জ্ঞান পূর্বোক্ত পরিণামবাদই গ্রাহ্য, অর্থাৎ উহাই প্রকৃত শাস্ত্রার্থ। মূলকথা, জগৎ ঈশ্বরের সত্য পরিণাম হইলে ঈশ্বর জগতের উপাদান কারণ, জগৎ তাঁহার সত্য-কার্য্য, সূতরাং উপাদান কারণ ও কার্য্যের অভেদসাধক যুক্তির দ্বারা জগৎ ও ঈশ্বরের অভেদ সিদ্ধ হয়। কিন্তু চেতন ঈশ্বর হইতে বড় জগতের একেবারে অভেদ কোনরূপেই বলা যায় না। এজন্ত ভেদ ও স্বীকার করিতে হইবে অর্থাৎ ঈশ্বর ও জগতের অত্যন্ত ভেদও বলা যায় না, অত্যন্ত অভেদও বলা যায় না; ভেদ ও অভেদ, এই উভয় পক্ষেই তর্কের অবধি নাই। সূতরাং বুঝা যায় যে, উহা তর্কের বিষয় নহে, অর্থাৎ ঈশ্বর ও জগতের ভেদ ও অভেদ, উভয়ই আছে,—কিন্তু উহা অচিন্ত্য, কেবল তর্কের দ্বারা উহা সিদ্ধ করা যায় না, কিন্তু উহা স্বীকার্য্য। কারণ, ঈশ্বরই যখন জগৎরূপে পরিণত হইয়াছেন, তখন জগৎ যে ঈশ্বর হইতে অভিন্ন, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে এবং জড় জগৎ যে চেতন ঈশ্বর হইতে ভিন্ন, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। শ্রীজীব গোস্বামীর “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থের পূর্বোক্ত সন্দর্ভের দ্বারা তাঁহার মতে ঈশ্বর ও জগতের অচিন্ত্য-ভেদাভেদবাদ বুঝা গেলেও শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় কিন্তু বেদান্ত-দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম পাদের “তদনন্তম্মারস্তগণনাদিত্যঃ” ইত্যাদি

স্বত্বের ভাষ্যে উপাদান-কারণ ব্রহ্ম ও তাঁহার কার্য জগতের অভেদ পক্ষই কেবল সমর্থন করিয়াছেন এবং তিনি “সিদ্ধান্তরত্ন” গ্রন্থের অষ্টম পাদে কার্য ও কারণের ভেদাভেদবাদও খণ্ডন করিয়াছেন। তাঁহার গ্রন্থে আমরা কার্য ও কারণের পূর্বোক্ত অচিন্ত্য-ভেদাভেদবাদও পাই নাই। সে যাহা হউক, শ্রীজীব গোস্বামীর পূর্বোক্ত মন্দভের দ্বারা তাঁহার মতে ব্রহ্ম ও জগতের অচিন্ত্য-ভেদাভেদবাদ বুঝিতে পারিলেও ঐ মত যে তাঁহার পূর্ব হইতেই কোন বৈদান্তিক সম্প্রদায় স্বীকার করিতেন, অর্থাৎ উহাও কোন প্রাচীন মত, ইহা তাঁহার কথার দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। কিন্তু উহা জীব ও ঈশ্বরের অচিন্ত্য-ভেদাভেদবাদ নহে। জীবচৈতন্য নিত্য, উহা জগতের ন্যায় ঈশ্বর হইতে উৎপন্ন পদার্থ নহে। সূতরাং ঈশ্বর জীবের উপাদান কারণ না হওয়ায় পূর্বোক্ত যুক্তির দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের ভেদ ও অভেদ, উভয়ই সিদ্ধ হইতে পারে না। উক্ত মতে ঈশ্বর জগৎরূপে পরিণত হইলেও জীবরূপে পরিণত হন নাই, জীব ব্রহ্মের বিবর্তও নহে, অর্থাৎ অদ্বৈতমতানুসারে অবিদ্যাকল্পিত নহে, সূতরাং পূর্বোক্ত মতে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদসাধক কোন যুক্তি নাই। পরন্তু জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদসাধক বহু শাস্ত্র ও যুক্তি থাকায় স্বরূপতঃ কেবল ভেদই সিদ্ধ হইলে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি স্মৃতির দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের চিৎস্বরূপে একজাতীয়ত্ব বা সাদৃশ্যাদিহি তাৎপর্যার্থ বুঝিতে হইবে। উহার দ্বারা জীব ও ঈশ্বর যে, স্বরূপতঃ অভিন্ন পদার্থ অর্থাৎ তত্ত্বতঃ একই বস্তু, ইহা বুঝা যাইবে না। তাই শ্রীজীব গোস্বামী “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়া বলিয়াছেন, “নতু বস্তুদ্বয়ং”, “ব্রহ্মণো ভিন্নাত্মেব জীবচৈতন্যনি”, “সর্বথা ভেদ এব জীবপরয়োঃ”। শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ও শ্রীজীব গোস্বামীর “তত্ত্বমন্দভের” টীকায় তাঁহার সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা করিতে যেমন ব্রাহ্মণদ্বয়ের ব্রাহ্মণত্ব জাতিক্রমে অভেদ থাকিলেও ব্যক্তির স্বরূপতঃ অভেদ নাই, তদ্রূপ জীব ও ঈশ্বরের ব্যক্তিগত অভেদ নাই, ইত্যাদি কথা বলিয়া উপসংহারে বলিয়াছেন, তথা চাত্র ঈশজীবয়োঃ স্বরূপাভেদো নাস্তীতি সিদ্ধং।” পরন্তু তাঁহার গোবিন্দভাষ্যের টীকার প্রারম্ভে তিনি যে, শ্রীচৈতন্যদেবের স্বীকৃত পূর্বোক্ত মাধ্বমতানুসারেই বেদান্তস্বত্বের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহাও লিখিত হইয়াছে। শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতি গোড়ীয় বৈষ্ণব দার্শনিকগণের গ্রন্থে আরও অনেক স্থানে অনেক কথা পাওয়া যায়, যদ্বারা তাঁহারা যে মাধ্বমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদবাদী ছিলেন

এবং ঐ ঐকান্তিক ভেদ বিশ্বাসবশতঃই ভক্তিসাধন করিয়াছিলেন, ইহা বুঝা যায় । বাহ্যল্যভয়ে অন্যান্য কথা লিখিত হইল না । পাঠকগণ পূর্বলিখিত সমস্ত কথাগুলি স্মরণ করিয়া উক্ত বিষয়ে পূর্বোক্তরূপ সিদ্ধান্ত নির্ণয়ের সমালোচনা করিবেন ।

এখানে স্মরণ রাখা আবশ্যক যে, মধ্বচার্য্য প্রভৃতি সমস্ত বৈষ্ণব দার্শনিকগণের মতেই জীবাত্মা অণু, সূত্রাং প্রতি শরীরে ভিন্ন ও অসংখ্য । সূত্রাং তাঁহাদিগের সকলের মতেই জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদ আছে । বস্তুতঃ জীবের অণুত্ব ও বিভূত্ব বিষয়ে সুপ্রাচীন কাল হইতেই মতভেদ পাওয়া যায় । শ্রীমদ্ভাগবতের দশম স্কন্ধের ৮৭ম অধ্যায়ের ৩০শ শ্লোকেও উক্ত মতভেদের সূচনা পাওয়া যায় । চরকসংহিতার শারীরস্থানের প্রথম অধ্যায়ে “দেহী সর্বগতো হ্যাত্মা” এবং “বিভূত্বমত এবাস্ত যস্মাৎ সর্বগতো মহান” (২৩।২৪) ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা চরকের মতে জীবাত্মার বিভূত্ব বুঝা যায় । সুশ্রুতসংহিতার শারীরস্থানের প্রথম অধ্যায়েও প্রথমে প্রকৃতি ও পুরুষ, উভয়েরই সর্বগত্ব কথিত হইয়াছে । কিন্তু পরে আয়ুর্বেদশাস্ত্রে যে জীবাত্মা অণু বলিয়াই উপদিষ্ট, ইহাও সুশ্রুত বলিয়াছেন^১ । জীবের অণুত্ববাদী সকল সম্প্রদায়ই “বালাগ্রশতভাগস্য” ইত্যাদি^২ শ্রুতি এবং “এষোহণুরাত্মা” ইত্যাদি (মুণ্ডক, ৩।১।২) শ্রুতির দ্বারা জীবের অণুত্ব ও নানাত্ব সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন এবং তদ্বারাও জীবের সহিত ঈশ্বরের বাস্তব ভেদও সমর্থন করিয়াছেন । সূত্রাং যে ভাবেই হউক, জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদবাদ যে, সুপ্রাচীন মত, এ বিষয়ে সংশয় নাই । মধ্বাচার্য্য প্রভৃতি বেদান্তদর্শনের “অবিরোধচন্দনবিন্দুবৎ” (২।৩।২৩) এই সূত্রকে সিদ্ধান্তসূত্ররূপেই গ্রহণ করিয়া উহার তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, যেমন হরিচন্দনবিন্দু শরীরের কোন একদেশস্থ হইলেও উহা সর্বশরীরে ব্যাপ্ত হয়, সর্বশরীরেই উহার কার্য্য হয়, তদ্রূপ অণু জীব, শরীরের কোন এক স্থানে থাকিলেও সর্বশরীরেই উহার কার্য্য স্থত্ব দুঃখাদি ও তাহার উপলব্ধি জন্মে । মধ্বাচার্য্য সেখানে এ বিষয়ে ব্রহ্মাণ্ডপুরাণের একটি বচনও^৩ উদ্ধৃত করিয়াছেন । শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতি গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণও

১ । ন চায়ুর্বেদশাস্ত্রেণ পাদিশ্যন্তে সস্ব'গতাঃ ক্ষেত্রজ্ঞা নিত্যাস্ত অসস্ব'গতেষু চ ক্ষেত্রজ্ঞেষু ইত্যাদি ।—শারীরস্থান, ১ম অঃ, ১৬।১৭ ।

২ । বালাগ্রশতভাগস্য শতধা কল্পিতস্য চ । ভাগো জীবঃ স বিজ্ঞেয়ঃ স চানন্ত্যায় কল্পতে ।—শ্বেতাশ্বতর, ৫।৯ ।

৩ । অণুমানোহপ্যয়ং জীবঃ স্বদেহং ব্যাপ্য তিষ্ঠতি ।

যথা ব্যাপ্য শরীরণি হরিচন্দনবিন্দু যঃ ।—মধ্বভাষ্যে উদ্ধৃত ব্রহ্মাণ্ডপুরাণ-বচন ।

মধ্বাচার্য্যের উদ্ধৃত সেই বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। পরন্তু তাঁহার “স্বল্পাণামপ্যাহং জীবঃ” এইরূপ বাক্যকেও শ্রুতি বলিয়া উল্লেখ করিয়া শঙ্করাচার্য্যের সমাধানের খণ্ডনপূর্বক নিজমত সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য জীবের অণুত্ববাদকে পূর্বপক্ষরূপে ব্যাখ্যা করিয়া, জীবের বিভূষা সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, শ্রুতিতে দেখানো জীবাত্মাকে অণু বলা হইয়াছে, তাহার তাৎপৰ্য্য এই যে, জীবাত্মা স্বল্প অর্থাৎ দুর্জ্ঞেয়, অণুপরিমাণ নহে। অথবা জীবাত্মার উপাধি অন্তঃকরণের অণুত্ব গ্রহণ করিয়াই জীবাত্মাকে অণু বলা হইয়াছে^১। জীবাত্মার ঐ অণুত্ব উপাধিক, উহা বাস্তব নহে। কারণ, বহু শ্রুতির দ্বারা জীবাত্মা মহান্, ব্রহ্মস্বরূপ, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে। সুতরাং জীবাত্মার বাস্তব অণুত্ব কখনই শ্রুতিসম্মত হইতে পারে না। নৈয়ায়িক, বৈশেষিক, সাংখ্য, পাতঞ্জল ও মীমাংসকসম্প্রদায়ও অদ্বৈতবাদী না হইলেও জীবাত্মার বিভূষা সিদ্ধান্তই গ্রহণ করিয়াছেন। বস্তুতঃ “নিত্যঃ সর্বগতঃ স্থাগুরচলোহয়ং সনাতনঃ” ইত্যাদি ভগবদ্গীতা (২।২৪) বচনের দ্বারা জীবাত্মার বিভূষা সিদ্ধান্তই স্পষ্ট বুঝা যায়। বিষ্ণুপুরাণে ঐ সিদ্ধান্ত আরও স্পষ্ট কথিত হইয়াছে^২। সুতরাং জীবাত্মার বিভূষাই প্রকৃত সিদ্ধান্ত হইলে, শাস্ত্রে যে যে স্থানে জীবের অণুত্ব কথিত হইয়াছে, তাহার পূর্বোক্তরূপই তাৎপৰ্য্য বুঝিতে হয়। কোন কোন স্থলে জীবাত্মার উপাধি অন্তঃকরণ বা স্বল্পশরীরই “জীব” শব্দের দ্বারা কথিত হইয়াছে, ইহাও বুঝা যায়। স্তায় ও বৈশেষিক শাস্ত্রে স্বল্পশরীরের কোন উল্লেখ দেখা যায় না। সুতরাং নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকসম্প্রদায় তাঁহাদিগের সম্মত অণু মনকেই স্বল্পশরীরস্থানীয় বলিয়া উহার অণুত্ববশতঃই জীবাত্মার শাস্ত্রোক্ত অণুত্ববাদের উপপাদন করিতে পারেন। উপনিষদে যে, জীবের গতাগতি ও শস্ত্রমধ্যে পতনাদি বর্ণিত আছে, তাহাও ঐ মনের সম্বন্ধেই বর্ণিত হইয়াছে, ইহা তাঁহার বলিতে পারেন। প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদ, যুত্ব্যর পরে শরীর হইতে মনের বহিনির্গমনের সময়ে আতিবাহিক শরীর-বিশেষের উৎপত্তি স্বীকার করিয়া মনই যে তখন ঐ শরীরে আবদ্ধ হইয়া স্বর্গ নরকাদিতে গমন করে, ইহা বলিয়াছেন। সুতরাং নৈয়ায়িকসম্প্রদায়েরও যে,

১। তস্মাদ্ভজ্ঞানত্বাভিপ্ৰায়মিদমণুবচনমুপাধ্যভিপ্ৰায়ং বা দ্রষ্টব্যং।—বেদান্তদর্শন, ২য় অ, ৩য় পাং, ২০শ সূত্রের শারীরক ভাষ্য।

২। পদমান্ সৰ্বগতো ব্যাপী আকাশবদয়ং যতঃ।

কৃতঃ কর কন গন্তাসীত্যেতদপ্যর্থবৎ কথং ॥—বিষ্ণুপুরাণ। ২।১৫।২৪।

উহাই প্রাচীন সিদ্ধান্ত, ইহা বুঝিতে পারা যায়। (প্রশস্তপাদ-ভাষ্য, কন্দলী সহিত, কাশী সংস্করণ, ৩০২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। ফল কথা, নৈয়ায়িক, বৈশেষিক ও মীমাংসকসম্প্রদায় জীবাত্মাকে প্রতি শরীরে ভিন্ন ও বিভূ বলিয়া জীবাত্মাকেই কর্তা ও স্রষ্টা-দুঃখ-ভোক্তা বলিয়াছেন। জীবাত্মা অণু হইলে শরীরের সর্বাবয়বে উহার সংযোগ সম্ভব না হওয়ায় সর্বাবয়বে জ্ঞানাদি জগ্মিতে পারে না। প্রবল শীতে কম্পিতকলেবর জীব, সর্বাবয়বেই যে, শীতবোধ করে, তাহার উপপত্তি হইতে পারে না। কারণ, যাহার শীত বোধ হইবে, সেই জীবাত্মা অণু হইলে সর্বাবয়বে তাহার সংযোগ থাকে না। অনিত্য সাবয়ব চন্দনবিন্দু, নিত্য নিরবয়ব জীবাত্মার দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। জৈনসম্প্রদায়ের গ্রায় জীবাত্মার সংকোচ ও বিকাশ স্বীকার করিলে উহার নিত্যত্বের ব্যাঘাত হয়। কারণ, সাবয়ব অনিত্য পদার্থ ব্যতীত সংকোচ ও বিকাশ হইতে পারে না। এবং জীবাত্মা অণুপরিমাণ হইলে তাহাতে স্রষ্টা-দুঃখাদির প্রত্যক্ষ হইতেও পারে না। কারণ, আশ্রয় অণু হইলে তদুপাত ধর্মের প্রত্যক্ষ হয় না। তাহা হইলে পরমাণুগত রূপাদিরও প্রত্যক্ষ হইতে পারে। এইরূপ নানা যুক্তির দ্বারা নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায় জীবাত্মার বিভূষ সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। জৈনসম্প্রদায় জীবাত্মাকে দেহসমপরিমাণ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহাদিগের ঐ মতের খণ্ডন বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় পাদের ৩৪শ, ৩৫শ ও ৩৬শ শ্লোকের শারীরক ভাষ্য ও ভাস্করী টীকায় দ্রষ্টব্য।

প্রশ্ন হয় যে, পরমাত্মার গ্রায় জীবাত্মাও বিভূ হইলে উভয়ের সংযোগ সম্বন্ধ সম্ভব হয় না এবং জীবাত্মা ও পরমাত্মা স্বরূপতঃই ভিন্ন পদার্থ হইলে ঐ উভয়ের অভেদ সম্বন্ধও নাই, অত্র কোন সম্বন্ধও নাই। সুতরাং পরমাত্মা ঈশ্বর, জীবাত্মার ধর্ম্মাধর্ম্ম রূপ অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা, ইহা কিরূপে বলা যায়? জীবাত্মার সহিত ঈশ্বরের কোন সম্বন্ধ না থাকিলে তাহার অদৃষ্টসমূহের সহিতও কোন সম্বন্ধ সম্ভব না হওয়ায় ঈশ্বর উহার অধিষ্ঠাতা হইতে পারেন না। সুতরাং জীবাত্মার অদৃষ্টসমূহের ফলাৎপত্তি কিরূপে হইবে? এতদুত্তরে গ্রায়বাস্তিকে উদ্যোতকর প্রথমে বলিয়াছেন যে, কেহ কেহ বিভূ পদার্থত্বের পরস্পর নিত্যসংযোগ স্বীকার করেন এবং প্রমাণদ্বারা উহা প্রতিপাদন করেন। বিভূ পদার্থের ক্রিয়া না থাকায় উহাদিগের ক্রিয়াজন্য সংযোগ উৎপন্ন হইতে পারে না বটে, কিন্তু ঐ সংযোগ নিত্য। আকাশাদি বিভূ পদার্থ সতত পরস্পর সংযুক্তই আছে। উদ্যোতকর এই মতের যুক্তিও বলিয়াছেন।

এই মতে জীবাত্মা ও পরমাত্মার নিত্য সংযোগ সম্বন্ধ বিদ্যমান থাকায় পরমাত্মা জীবাত্মগত অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা হইতে পারেন। উদ্যোতকর পরেই আবার বলিয়াছেন যে, ঐহ্যারা বিভূত্বয়ের সংযোগ স্বীকার করেন না, তাঁহাদিগের মতে প্রত্যেক জীবাত্মার সক্রিয় মনের সহিত পরমাত্মা ঈশ্বরের সংযোগ সম্বন্ধ উৎপন্ন হওয়ায় সেই মনঃসংযুক্ত জীবাত্মার সহিতও ঈশ্বরের সংযুক্ত-সংযোগরূপ পরম্পরা সম্বন্ধ জন্মে। সুতরাং সেই জীবাত্মার ধর্মাধর্মরূপ অদৃষ্টের সহিতও ঈশ্বরের পরম্পরা সম্বন্ধ থাকায় ঈশ্বর উহার অধিষ্ঠাতা হইতে পারেন। ফলকথা, উক্ত উভয় মতেই জীবাত্মার অদৃষ্টের সহিত ঈশ্বরের পরম্পরা সম্বন্ধ আছে। তন্মধ্যে বিভূত্বয়ের পরম্পর সংযোগ সম্বন্ধ নাই, ইহাই এখন নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের প্রচলিত মত। কিন্তু প্রাচীন অনেক নৈয়ায়িক যে, উহা স্বীকার করিতেন এবং প্রাচীন কালেও উক্ত বিষয়ে মতভেদ ছিল, ইহা উদ্যোতকরের পূর্বোক্ত কথার দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। পরন্তু বেদান্তদর্শনের “সম্বন্ধানুপপত্তেচ্চ” (২।২।৩৮) এই সূত্রের ভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য—প্রকৃতি, পুরুষ ও ঈশ্বরের সংযোগ সম্বন্ধের অনুপপত্তি সমর্থন করিতে উহাদিগের বিভূত্বই প্রথম হেতু বলিয়াছেন। সেখানে ভামতীকার বাচস্পতি মিশ্রও বিভূত্ববশতঃ ও নিরবয়বত্ববশতঃ বিভূ পদার্থের পরম্পর সংযোগ হইতে পারে না, ইহা বলিয়াছেন। কিন্তু তিনি পূর্বে বিভূ পদার্থের পরম্পর নিত্য সংযোগও সমর্থন করিয়াছেন^১। ভামতী টীকায় শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের উক্ত বিষয়ে দ্বিবিধ বিরুদ্ধ উক্তির দ্বারা বিভূত্বয়ের পরম্পর সংযোগ সম্বন্ধ বিষয়ে তখনও যে মতভেদ ছিল এবং কোন প্রাচীন নৈয়ায়িকসম্প্রদায় যে, বিভূত্বয়ের নিত্য সংযোগ বিশেষরূপে সমর্থন করিতেন, ইহা আমরা বুঝিতে পারি। শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র “ভামতী” টীকায় অপরের কোন যুক্তির খণ্ডন করিতে উক্ত প্রাচীন মতবিশেষকেই আশ্রয় করিয়া সমর্থন করিয়াছেন।

পূর্বোক্ত জ্ঞান-বৈশেষিক সিদ্ধান্তে অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিকসম্প্রদায়ের আর

১। “তন্ম নিত্যোয়োরাত্মাকাশয়োঃসংযোগে উভয়স্যা অপি যদুতসিৎশ্চেরভাবাৎ ।” “ন চাক্ষসংযোগো নাস্তি তস্যানুমানসিৎশ্চাৎ । তথাহি আকাশমাঅসংযোগি মন্ত্ৰদ্রব্যসিৎশ্চাৎ “ঘটাদিবিদিত্যাদ্যানুমানঃ ।” — বেদান্তদর্শন, ২য় অঃ ২য়, পাঃ, ১৭ সূত্রের শেষভাষ্য “ভামতী” দ্রষ্টব্য ।

একটি বিশেষ আপত্তি এই যে, জীবাত্তা প্রতি শরীরে ভিন্ন ও বিভূ হইলে সমস্ত জীবদেহেই সমস্ত জীবাত্তার আকাশের স্ফায় সংযোগ সম্বন্ধ থাকায় সর্বদেহেই সমস্ত জীবাত্তার সূত্র দুঃখাদি ভোগ হইতে পারে। অদ্বৈতবাদিসম্প্রদায় ইহা অকাটা আপত্তি মনে করিয়া সকলেই ইহা উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকসম্প্রদায়ের কথা এই যে, সর্বজীবদেহের সহিত সকল জীবাত্তার সামান্য সংযোগসম্বন্ধ থাকিলেও যে জীবাত্তার অদৃষ্টবিশেষবশতঃ যে দেহবিশেষ পরিগ্রহ হইয়াছে, তাহার সহিতই সেই জীবাত্তার বিশেষ সংযোগ জন্মে। জীবাত্তার অদৃষ্টবিশেষ ও দেহবিশেষের সহিত সংযোগবিশেষই সূত্রদুঃখাদি ভোগের নিয়ামক। তৃতীয় অধ্যায়ের শেষ প্রকরণে ৬৬ ও ৬৭ সূত্রের দ্বারা মহর্ষি গোতম নিজেই উক্ত আপত্তির পরিহার করিয়াছেন। সেখানেই তাঁহার তাৎপর্য বর্ণিত হইয়াছে।

আমরা আবশ্যক বোধে নানা মতের আলোচনা করিতে যাইয়া অনেক দূরে আসিয়া পড়িয়াছি। অতিবাহুল্য ভয়ে পূর্বোক্ত বিষয়ে আর অধিক আলোচনা করিতে পারিতেছি না। আমরাদিগের মূল বক্তব্য এই যে, ভাষ্যকার বাংস্তায়ন গোতম মতের ব্যাখ্যা করিতে পূর্বোক্ত ভাষ্যে দেখরকে “আত্মান্তর” বলিয়া জীবাত্তা ও দেহের যে বাস্তব ভেদ প্রকাশ করিয়াছেন, তাহা নানাভাবে প্রাচীন কাল হইতে নৈয়ায়িকসম্প্রদায় এবং আরও বহু সম্প্রদায় সমর্থন করিয়াছেন। অর্থাৎ তাঁহারাও জীবাত্তা ও পরমাত্মার বাস্তব ভেদ খণ্ডন করিয়া, অদ্বৈত মতের সমর্থন করেন নাই। তাঁহাদিগের যে, অদ্বৈত মতে নিষ্ঠা ছিল না, ইহাও তাঁহাদিগের গ্রন্থের দ্বারা বুঝা যায়। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্যের “আত্মতত্ত্ব-বিবেকে”র কোন কোন উক্তি প্রদর্শন করিয়া এখন কেহ কেহ তাঁহাকে অদ্বৈতমত-নিষ্ঠ বলিয়া ঘোষণা করিলেও আমরা তাহা বুঝিতে পারি না। কারণ, উদয়নাচার্য্য বৌদ্ধসম্প্রদায়কে যে কোনরূপে নিরস্ত করিবার উদ্দেশ্যেই ঐ গ্রন্থে কয়েক স্থলে অদ্বৈত মত আশ্রয় করিয়াও বৌদ্ধমত খণ্ডন করিয়াছেন এবং তজ্জগুই কোন স্থলে সেই বৌদ্ধমতের অপেক্ষায় অদ্বৈত মতের বলবত্তা ও শ্রেষ্ঠতা বলিয়াছেন, ইহাই আমরা বুঝি। তদ্বারা তাঁহার অদ্বৈতমতনিষ্ঠতা প্রতিপন্ন হয় না। পরন্তু তিনি যে স্ফায়মতনিষ্ঠ ছিলেন, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি। কারণ, তিনি ঐ “আত্মতত্ত্ব-বিবেক” গ্রন্থে স্ফায়মতানুসারেই পরমপুরুষার্থ স্তুতির স্বরূপ ও কারণাদি বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। পরন্তু তিনি ঐ গ্রন্থে উপনিষদের

“সারসংক্ষেপ” প্রকাশ করিতে^১ “অশরীরং বাব সমস্তং প্রিয়াপ্রিয়ে ন স্পৃশতঃ” এই শ্রুতিবাক্যকে তাঁহার নিজসম্মত মুক্তি বিষয়ে প্রমাণরূপে উল্লেখ করিয়া পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, যদি বল, শ্রুতিতে জগতের মিথ্যাত্ব কথিত হওয়ায়, অর্থাৎ শ্রুতি সত্য জগৎকে মিথ্যা বলিয়া প্রকাশ করায় শ্রুতিতে মিথ্যা কথা (অনৃত-দোষ) আছে এবং শ্রুতিতে নানা বিরুদ্ধ সিদ্ধান্ত কথিত হওয়ায় ব্যাঘাত অর্থাৎ বিরোধরূপ দোষ আছে এবং শ্রুতিতে পুনঃ পুনঃ একই আত্মতত্ত্বের উপদেশ থাকায় পুনরুক্তি-দোষ আছে, সুতরাং উক্ত দোষত্রয়বশতঃ শ্রুতির প্রামাণ্য না থাকায় পূর্বোক্ত মুক্তি বিষয়ে শ্রুতি প্রমাণ হইতে পারে না। এতদুত্তরে উদয়নাচার্য্য বলিয়াছেন যে, শ্রুতিতে উক্ত দোষত্রয় নাই। কারণ, জগতের মিথ্যাত্বাদি-বোধক শ্রুতিসমূহের ভিন্ন ভিন্নরূপ তাৎপর্য্য আছে। যুমুক্ষু সাধক আত্মাতে পারমার্থিকরূপে জগৎ প্রাপক নাই, এইরূপ ধ্যান করিবেন, ইহাই জগতের মিথ্যাত্ব-বোধক শ্রুতিসমূহের তাৎপর্য্য। জগতের মিথ্যাত্বই সিদ্ধান্ত, ইহা ঐ সমস্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য নহে। এক আত্মারই তত্ত্বজ্ঞান মোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ, ইহাই অদ্বৈত শ্রুতি অর্থাৎ আত্মার একত্ব-বোধক শ্রুতিসমূহের তাৎপর্য্য। আত্মার একত্বই বাস্তব তত্ত্ব, ইহা ঐ সমস্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য নহে। আত্মা অতি দুর্লব, ইহা প্রকাশ করাই পুনঃ পুনঃ আত্মতত্ত্বোপদেশের তাৎপর্য্য। যুমুক্ষু বাহ্য সংকল্প ত্যাগ করিবেন, কোন বাহ্য বিষয়কে নিজের প্রিয় করিয়া তাহাতে আসক্ত হইবেন না, ইহাই আত্মার নির্মমত্ব-বোধক শ্রুতিসমূহের তাৎপর্য্য। আত্মাই উপাদেয়, যুমুক্ষুর আত্মাই চরম জ্ঞেয়, ইহাই “আত্মবেদং সর্ব্বং” ইত্যাদি শ্রুতিসমূহের তাৎপর্য্য। আত্মা ভিন্ন আর কোন পদার্থের বাস্তব সত্তা নাই, ইহা ঐ সমস্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য নহে। এইরূপ প্রকৃতি, মহৎ

১। আশ্রমসারসংক্ষেপস্তু “অশরীরং বাব সমস্তং” ইত্যাদি। তদপ্রামাণ্যং প্রপঞ্চমিথ্যাত্ব-সিদ্ধান্তভেদ-তত্ত্বোপদেশ-পৌনঃপুন্যবশত-ব্যাঘাত-পুনরুক্ত্যদোষভ্যা ইতি চেম্, সত্যংপর্য্য-কত্বং। নিঃপ্রপঞ্চ আত্মা জ্ঞেয়া মমুক্ষুভিরভিত-তাৎপর্য্যং প্রপঞ্চমিথ্যাত্বপ্রতীনাং। আত্মন এবেকস্যা জ্ঞানমপবর্গ-সাধনসত্যত্বৈবতত্ত্বপ্রতীনাং দূরহোঃস্মার্মিত পৌনঃপুন্যপ্রতীনাং। বহিঃ সংকল্পত্যাগো নির্মমত্বপ্রতীনাং। আত্মৈবোপাদেয় ইত্যাত্মপ্রতীনাং। গারুড়বদ-নুষ্ঠানে তাৎপর্য্যং প্রকৃতাদিশ্রুতীনাং তন্মূলানাং সাংখ্যাদিদর্শনানাংগোভিনেয়ং। অন্যথা ‘জৈমিনিষাণি বেদজ্ঞঃ কপিলা নোতি কা প্রমা। উভৌ চ যদি বেদজ্ঞৌ ব্যাখ্যাভেদন্তু বিৎকৃতঃ ॥ — আত্মতত্ত্ববিবেক।

ও অহঙ্কার প্রভৃতি তত্ত্বের বোধক শ্রুতিসমূহ এবং তত্ত্বলোক সাংখ্যা দর্শনের তদনুসারে যুগ্মকর যোগাদি কন্মের অন্তর্ধান করিতে হইবে, ইহাই তাৎপর্য্য। উদয়নাচার্য্য এই সকল কথা বলিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্য গ্রহণ না করিলে জৈমিনি মূনি বেদজ্ঞ, কপিল মূনি বেদজ্ঞ নহেন, এ বিষয়ের যথার্থ নিশ্চয় কি আছে? আর যদি জৈমিনি ও কপিল, উভয়কেই বেদজ্ঞ বলিয়া অবশ্য স্বীকার করিতে হয়, তাহা হইলে তাঁহাদিগের ব্যাখ্যাভেদ বা মতভেদ কেন হইয়াছে? এখানে “জৈমিনির্ষাদি বেদজ্ঞঃ” ইত্যাদি শ্লোকটি উদয়নাচার্য্যের পূর্ক হইতেই প্রসিদ্ধ ছিল, ইহাই মনে হয়। উদয়নাচার্য্য নিজে ঐ শ্লোক রচনা করিলে তিনি গৌতম ও কণাদের নামও বলিতেন, ঐরূপ অসম্পূর্ণ উক্তি করিতেন না, ইহা মনে হয়। সে যাহা হউক, পূর্বোক্ত কথায় উদয়নাচার্য্যের তাৎপর্য্য বুঝা যায় যে, জৈমিনি ও কপিল প্রভৃতি দর্শনকার স্বয়ংগণ সকলেই বেদজ্ঞ ও তত্ত্বজ্ঞ, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। উহাদিগের মধ্যে কেহ বেদজ্ঞ, কেহ বেদজ্ঞ নহেন, ইহা যথার্থরূপে নির্দিষ্টবাদে কেহ প্রতিপন্ন করিতে পারেন না। সূত্রায়ন নানা শ্রুতি ও তত্ত্বলোক নানা দর্শনের ভিন্ন ভিন্ন তাৎপর্য্য গ্রহণ করিয়াই সম্বন্ধ করিতে হইবে। অর্থাৎ পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্য গ্রহণ করিলে শ্রুতি ও তত্ত্বলোক ভিন্ন ভিন্ন দর্শনের তত্ত্ব বিষয়ে কোন বিরুদ্ধ মতই না থাকায় নানা সিদ্ধান্তভেদ বলিয়া শ্রুতি ও তত্ত্বলোক দর্শনশাস্ত্রে ব্যাঘাত বা মতবিরোধরূপ দোষ বস্তুতঃ নাই, ইহা এখানে বুঝা যায়। প্রাধান্য করা আবশ্যক যে, উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্তরূপ সম্বন্ধ করিতে যাইয়া অদ্বৈত মতকে সিদ্ধান্তরূপেই স্বীকার করেন নাই। তিনি অদ্বৈত সিদ্ধান্তের অল্পকূল শ্রুতিসমূহের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াও যেরূপে উহার তাৎপর্য্য কল্পনা করিয়াছেন, তদ্বারা তিনি যে স্তায়মতকেই প্রকৃত সিদ্ধান্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন এবং উহাই সমর্থন করিবার জন্য ঐ শ্রুতিসমূহের পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। সূত্রায়ন তাঁহাকে আমরা অদ্বৈতমতনিষ্ঠ বলিয়া আর কিরূপে বুঝিব? অবশ্য তিনি তাঁহার ব্যাখ্যায় স্তায়মতের সমর্থনের জন্য অদ্বৈতমত খণ্ডন করিতে পারেন। কিন্তু তিনি যখন উপনিষদের “সারসংক্ষেপ” প্রকাশ করিতেই পূর্বোক্তরূপে শ্রুতির তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়া সম্বন্ধ প্রদর্শনপূর্বক স্তায়মতেরই প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন, তখন তাঁহাকে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ বলিয়া কোনরূপেই বুঝা যাইতে পারে না। পরন্তু উদয়নাচার্য্য “আত্মতত্ত্ববিবেকে”র সর্বশেষে যুগ্মক উপাসকের ধ্যানের ক্রম প্রদর্শন-

পূর্বক নানা দর্শনের বিষয়ভেদ ও উদ্ভবের কারণ বর্ণন করিয়া যে ভাবে সকল দর্শনের সমন্বয় প্রদর্শন করিয়াছেন, তদ্বারা তাঁহার সিদ্ধান্ত বুঝা যায় যে, মুমুক্শু, শাস্ত্রানুসারে আত্মার শ্রবণ মননাদি উপাসনা করিতে আরম্ভ করিলে প্রথমতঃ তাঁহার নিকটে বাহ্য পদার্থই প্রকাশিত হয়। সেই বাহ্য পদার্থকে আশ্রয় কারয়াই কৰ্ম্মমীমাংসার উপসংহার এবং চার্বাকমতের উত্থান হইয়াছে। তাহার পরে তাঁহার নিকটে অর্থাকারে অর্থাৎ গ্রাহ্য বিষয়াকারে আত্মার প্রকাশ হয়। তাহাকে আশ্রয় করিয়াই ত্রৈদণ্ডিক মতের উপসংহার ও বিজ্ঞানমাত্রবাদী যোগাচার বৌদ্ধ মতের উত্থান হইয়াছে এবং মুমুক্শু সাধকের সেই অবস্থা প্রতিপাদনের জন্তই শ্রুতি বলিয়াছেন, “আত্মবেদং সর্বং” ইত্যাদি। উদয়নাচার্য্য এই ভাবে নানা দর্শনের নানা মতের উত্থানকে সাধকের ক্রমিক নানাবিধ অবস্থারই প্রতিপাদক বলিয়া শেষে সাধকের কোন্ অবস্থায় যে, কেবল আত্মারই প্রকাশ হয় এবং উহা আশ্রয় করিয়াই অদ্বৈত মতের উপসংহার হইয়াছে, ইহা বলিয়াছেন। অর্থাৎ সাধকের আত্মোপাসনার পরিপাকে এমন অবস্থা উপস্থিত হয়, যে অবস্থায় আত্মা ভিন্ন আর কোন বস্তুই জ্ঞান হয় না। অনেক শ্রুতি সাধকের সেই অবস্থারই বর্ণন করিয়াছেন, আত্মা ভিন্ন আর কোন পদার্থের বাস্তব সত্তাই নাই, ইহা ঐ সমস্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য নহে। উদয়নাচার্য্য শেষে আবার বলিয়াছেন যে, সাধকের পূর্বোক্ত অবস্থাও থাকে না। পরে আত্মবিষয়েও তাহার সবিকল্পক জ্ঞানের নিবৃত্তি হয়। এই জগৎ শাস্ত্র বলিয়াছেন,—“ন দ্বৈতং নাপি চাদ্বৈতং” ইত্যাদি। এখানে টীকাকার রঘুনাথ শিরোমণি তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, মুমুক্শু আত্মাকে নির্দ্বন্দ্বক অর্থাৎ সর্বদ্বন্দ্বশূন্য বা নিগুণ নির্বিশেষ বলিয়া ধ্যান করিবেন, ইহাই “ন দ্বৈতং” ইত্যাদি শ্রুতির তাৎপর্য্য। আমরা অনুসন্ধান করিয়াও “ন দ্বৈতং” ইত্যাদি শ্রুতির সাক্ষাৎ পাই নাই। কিন্তু দক্ষসংহিতায় ঐরূপ একটি বচন দেখিতে পাইয়াছি^১। তদ্বারা মহর্ষি দক্ষের বক্তব্য বুঝিতে পারি যে, যোগীর পক্ষে অবস্থাবিশেষে দ্বৈত, অদ্বৈত ও দ্বৈতাদ্বৈত, সমস্তই প্রতিভাত হয়। কিন্তু দ্বৈতও নহে, অদ্বৈতও নহে, ইহাই সেই পারমার্থিক। অর্থাৎ যোগীর নির্বিকল্পক সমাধিকালে যে অবস্থা হয়, উহাই তাঁহার পারমার্থিক স্বরূপ। অদ্বৈতবাদী মহর্ষি

১। দ্বৈতশূন্য তথাশূন্যত্বং দ্বৈতশূন্যত্বং তদ্বৈতং।

ন দ্বৈতং নাপি চাদ্বৈতমিতি তৎ পারমার্থিকং।—দক্ষসংহিতা। ৭ ম অঃ। ৪৮।

দক্ষ উক্ত শ্লোকের দ্বারা অষ্টম সিদ্ধান্তই প্রকৃত চরম সিদ্ধান্ত বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা তাঁহার অষ্ট বচনের সাহায্যে বুঝা যায়। পরে তাহা ব্যক্ত হইবে। উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্ত কথার পরে বলিয়াছেন যে, সমস্ত সংস্কারের অভিনব হওয়ায় সাধকের নির্বিকল্পক সমাধিকালে আত্মবিষয়েও যে কোন জ্ঞান জন্মে না, সকল জ্ঞানেরই নিবৃত্তি হয়, এই অবস্থাকে আশ্রয় করিয়াই চরম বেদান্তের উপসংহার হইয়াছে এবং এই অবস্থা প্রতিপাদনের জগুই শ্রুতি বলিয়াছেন “যতো বাচো নিবর্তন্তে অপ্ৰাপ্য মনসা সহ” ইত্যাদি। মুদ্রিত পুরাতন “আত্মতত্ত্ববিবেক” গ্রন্থে ইহার পরেই আছে, “সা চাবস্থা ন হেয়া মোক্ষনগরগোপুরায়মাণত্বাৎ।” কিন্তু হস্তলিখিত প্রাচীন পুস্তকে এই স্থলে “সা চাবস্থা ন হেয়া” এই অংশ দেখিতে পাই না। কোন পুস্তকে এই অংশ কর্তিত দেখা যায়। টীকাকার রঘুনাথ শিরোমণি ও তাঁহার টীকাকার শ্রীরাম তর্কালঙ্কার (নবান্নৈয়ায়িক মথুরানাথ তর্কবাগীশের পিতা) মহাশয়ও এই কথার কোন তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করেন নাই। তাঁহারাই ইহার পূর্বোক্ত অনেক কথার অন্তরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যাও করিয়াছেন। অনেক কথার কোন ব্যাখ্যাও করেন নাই। তাঁহাদিগের অতি সংক্ষিপ্ত ব্যাখ্যার দ্বারা উদয়নাচার্য্যের শেষোক্ত কথাগুলির তাৎপর্য্যও সম্যক বুঝা যায় না। যাহা হউক, “সা চাবস্থা ন হেয়া” এই পাঠ প্রকৃত হইলে উদয়নাচার্য্যের বক্তব্য বুঝা যায় যে, আত্মোপাসক মুমুক্শুর পূর্বোক্ত অবস্থা পরিত্যাজ্য নহে। কারণ, উহা মোক্ষনগরের পুরদ্বারসদৃশ। এখানে লক্ষ্য করিতে হইবে যে, উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্ত অবস্থাকে মোক্ষনগরের পুরদ্বার সদৃশই বলিয়াছেন, অন্তঃপুরসদৃশ বলেন নাই। সুতরাং তাঁহার পূর্বোক্ত অবস্থার পরে মুমুক্শুর আরও অবস্থা আছে, পূর্বোক্ত অবস্থারও নিবৃত্তি হয়, ইহা তাঁহার মত বুঝা যায়। উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্ত কথার পরেই আবার বলিয়াছেন, “নির্কীর্ণস্ত তন্ত্রাঃ স্বয়মেব, যদাশ্রিত্য জ্ঞায়দর্শনোপসংহারঃ।” এখানে টীকাকার রঘুনাথ শিরোমণি নিজে কোন ব্যাখ্যা করেন নাই। মতভেদে দ্বিবিধ ব্যাখ্যার উল্লেখ করিয়াছেন। তন্মধ্যে প্রথম ব্যাখ্যায় “তন্ত্রাঃ” এই স্থলে পঞ্চমী বিভক্তি, “নির্কীর্ণ” শব্দের অর্থ অপবর্ণ। দ্বিতীয় ব্যাখ্যায় “তন্ত্রাঃ” এই স্থলে ষষ্ঠী বিভক্তি, “নির্কীর্ণ” শব্দের অর্থ বিনাশ। পূর্বোক্ত অবস্থার স্বয়ংই নির্কীর্ণ হয় অর্থাৎ কালবিশেষসহকৃত সেই অবস্থা হইতেই উহার বিনাশ হয়, সেই নির্কীর্ণ বা বিনাশকে আশ্রয় করিয়া জ্ঞায়দর্শনের উপসংহার হইয়াছে, ইহাই দ্বিতীয় ব্যাখ্যায় তাৎপর্য্য বুঝা যায়। পূর্বোক্ত অবস্থার

বিনাশ না হইলে অর্থাৎ যুমুক্ষুর ঐ অবস্থাই চরম অবস্থা হইলে গ্রায়দর্শনের আর কোন প্রয়োজন থাকে না। কিন্তু পূর্বোক্ত অবস্থার নিবৃত্তি হয় বলিয়াই উহাকে অবলম্বন করিয়া গ্রায়দর্শন সার্থক হইয়াছে। এখানে উদয়নাচার্যের শেষ কথার দ্বারা তিনি যে, ন্যায়দর্শনকেই যুমুক্ষুর চরম অবস্থার প্রতিপাদক ও চরম সিদ্ধান্ত-বোধক বলিয়া গিয়াছেন, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি। তাঁহার মতে নানা দর্শনে যুমুক্ষুর উপাসনাকালীন ক্রমিক নানাবিধ অবস্থার প্রতিপাদন হইয়াছে এবং তজ্জন্যও নানা দর্শনের উদ্ভব হইয়াছে। তন্মধ্যে উপাসনার পরিপাকে সময়ে অধৈতাবস্থা প্রভৃতি কোন কোন অবস্থা যুমুক্ষুর গ্রাহ ও আবশ্যক হইলেও সেই অবস্থাই চরম অবস্থা নহে। চরম অবস্থায় ন্যায়দর্শনোক্ত তত্ত্বজ্ঞানই উপস্থিত হয়, তাহার ফলে ন্যায়দর্শনোক্ত মুক্তিই (যাহা পূর্বে উদয়নাচার্য বিশেষ বিচার দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন) জন্মে। এখন যদি উদয়নাচার্যের “আত্মতত্ত্ববিবেকে”র শেষোক্ত কথার দ্বারা তাঁহার পূর্বোক্তরূপই শেষ সিদ্ধান্ত বুঝা যায়, তাহা হইলে তিনি যে অধৈতমতনিষ্ঠ ছিলেন, ইহা কিরূপে বলা যায়? তিনি উপনিষদের সারসংক্ষেপ প্রকাশ করিতে অধৈতশ্রুতি ও জগতের মিথ্যাঐবোধক শ্রুতিসমূহের যেরূপ তাৎপর্য কল্পনা করিয়াছেন এবং যে ভাবে নানা দর্শনের অভিনব সমন্বয় প্রদর্শন করিয়াছেন, তাহা চিন্তা করিলেও তিনি যে অধৈতমতনিষ্ঠ ছিলেন, ইহা কিছুতেই মনে হয় না। সূর্যগণ উদয়নাচার্যের ঐ সমস্ত কথায় বিশেষ মনোযোগ করিয়া ইহার বিচার করিবেন।

এখানে ইহাও অবশ্য বক্তব্য যে, উদয়নাচার্য যে ভাবে নানা দর্শনের বিষয়-ভেদ ও উদ্ভবের কারণ বর্ণনপূর্বক যে অভিনব সমন্বয় প্রদর্শন করিয়াছেন, তাহা সর্বদম্মত হইতে পারে না, ইহা স্বীকার্য। কারণ, সকল সম্প্রদায়ই ঐ ভাবে নিজের মতকেই চরম সিদ্ধান্ত বলিয়া অগ্ন্যান্য দর্শনের নানারূপ উদ্দেশ্য ও তাৎপর্য কল্পনা করতে পারেন। কিন্তু সে কল্পনা অন্য সম্প্রদায়ের মনঃপূত হইতে পারে না। সাংখ্যাচার্য বিজ্ঞানভিক্ষুও সাংখ্য-প্রবচন-ভাষ্যের ভূমিকায় তাঁহার নিজ মতকেই চরম সিদ্ধান্ত বলিয়া ন্যায়াদি দর্শনের উদ্দেশ্যাদি বর্ণনপূর্বক যদুদর্শনের সমন্বয় করিতে গিয়াছেন। “বামকেশ্বরতন্ত্রে”র ব্যাখ্যায় মহামনীষী ভাস্কররায় অধিকারিভেদকে আশ্রয় করিয়া সকল দর্শনের বিশদ সমন্বয় ব্যাখ্যা করিয়াছেন। অমুসন্ধিৎসুর উহা অবশ্য দ্রষ্টব্য। কিন্তু ঐরূপ সমন্বয়ের দ্বারাও বিবাদের শাস্তি হইতে পারে না। কারণ, প্রকৃত সিদ্ধান্ত বা চরম সিদ্ধান্ত কি, এই বিষয়ে

সর্বসম্মত কোন উত্তর হইতে পারে না। সকল সম্প্রদায়ই নিজ নিজ সিদ্ধান্তকেই চরম সিদ্ধান্ত বলিয়া, অধিকারিভেদে আশ্রয় করিয়া অন্যান্য সিদ্ধান্তের কোনরূপ উদ্বেগ্ণ বর্ণন করিবেন। অপরের সিদ্ধান্তকে কেহই চরম সিদ্ধান্ত বা প্রকৃত সিদ্ধান্ত বলিয়া কোন দিনই স্বীকার করিবেন না। সুতরাং ঐরূপ সময়ের দ্বারা বিবাদ-নিবৃত্তির আশা কোথায়? অবশ্য অধিকারিভেদেই যে ঋষিগণ নানা মতের উপদেশ করিয়াছেন, ইহা সত্য। “অধিকারিভেদেন শাস্ত্রাণ্যুক্তান্যশেষতঃ” ইত্যাদি শাস্ত্রবাক্যেও উহাই কথিত হইয়াছে, কিন্তু সর্বাপেক্ষা চরম অধিকারী কে? চরম সিদ্ধান্ত কি? ইহা বলিতে যাওয়া বিপজ্জনক। কারণ, আমরা নিম্নাধিকারী, আমাদের গুরুপদিষ্ট সিদ্ধান্ত চরম সিদ্ধান্ত নহে, এইরূপ কথা কোন সম্প্রদায়ই স্বীকার করিবেন না—সকলেরই উহা অসহ্য হইবে। মনে হয়, এই জন্যই প্রাচীন আচার্যগণ ঐরূপ সমস্যা প্রদর্শন করেন নাই। তাঁহারা ভিন্ন ভিন্ন সিদ্ধান্তেই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন।

এখন এখানে অপক্ষপাত বিচারের কর্তব্যতাবশতঃ ইহাও অবশ্য বক্তব্য যে, অন্যান্য সকল সম্প্রদায়ই যে কোন কারণে অদ্বৈতবাদের প্রতিবাদী হইলেও অদ্বৈতবাদ বা মায়াবাদ, কাহারও বুদ্ধিমানকল্পিত অশাস্ত্রীয় মত নহে। অদ্বৈতবাদ বৌদ্ধ সম্প্রদায়বিশেষকে নিরস্ত করিবার জন্য এবং বৌদ্ধভাব-ভাবিত তৎকালীন মানবগণের প্রতীতি সম্পাদনের জন্ত তাঁহাদিগের সংস্কারানুসারে ভগবান্ শঙ্করাচার্যের উদ্ভাবিত কোন নূতন মত নহে, সংস্কৃত বৌদ্ধমতবিশেষও নহে। কিন্তু অদ্বৈতবাদও বেদমূলক অতি প্রাচীন মত। শঙ্করাচার্য ভগবান্ শঙ্করাচার্য উপনিষদের বিশেষ ব্যাখ্যা করিয়া তদ্বারাই এই অদ্বৈতবাদের সমর্থন ও প্রচার করিয়াছেন। পরে তাঁহার প্রবর্তিত গিরি, পুরী ও ভারতী প্রভৃতি দশনামী যে সর্বশ্রেষ্ঠ সন্ন্যাসিসম্প্রদায় ভারতের অদ্বৈতবিচার গুরু, দৈত-সাধনার চরম আদর্শ ভগবান্ শ্রীচৈতন্যদেবও যে সম্প্রদায়ের অন্তর্গত ঈশ্বরপুরীর নিকটে দীক্ষাগ্রহণ ও কেশব ভারতীর নিকটে সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছিলেন এবং তজ্জগুই তিনি ভক্তচূড়ামণি রামানন্দ রায়ের নিকটে দৈন্ত প্রকাশ করিয়া বলিয়াছিলেন, “আমি মায়াবাদী সন্ন্যাসী” (চৈতন্যচরিতামৃত, মধ্য খণ্ড, অষ্টম পঃ), সেই সন্ন্যাসিসম্প্রদায় গুরুপরম্পরাক্রমে আজ পর্যন্ত ভগবান্ শঙ্করাচার্যের প্রচারিত অদ্বৈতবাদের রক্ষা করিতেছেন। সাংখ্যাচার্য বিজ্ঞানভিষ্কু সাংখ্যপ্রবচনভাষ্যের ভূমিকায় পদ্মপুরাণের বচন বলিয়া মায়াবাদের নিন্দাবোধক যে সকল বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন এবং অনেক

বৈষ্ণবাচার্য্যও উহা উদ্ধৃত করিয়াছেন, ঐ সকল বচন যে, ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের অন্তর্দ্বানের পরেই রচিত হইয়াছে, ইহা সেখানে “ময়ৈব কথিতং দেবি কলৌ ব্রাহ্মণরূপিণা” ইত্যাদি বচনের দ্বারা বুঝা যায়। পরন্তু ঐ সকল বচনের প্রামাণ্য স্বীকার করিলে তদনুসারে আন্তিকসম্প্রদায়ের বেদান্তদর্শন ও যোগদর্শন ভিন্ন আর সমস্ত দর্শনেরই শ্রবণও পরিত্যাগ করিতে হয়। কারণ, ঐ সকল বচনের প্রথমে গ্রায়, বৈশেষিক, পূর্বমীমাংসা প্রভৃতি এবং বিজ্ঞানভিক্ষুর ব্যাখ্যায় সাংখ্যদর্শনও তামস বলিয়া কথিত হইয়াছে এবং প্রথমেই বলা হইয়াছে, “যেষাং শ্রবণমাত্রেন পাতিত্যং জ্ঞানিনামপি।” সুতরাং অদ্বৈতবাদী পূর্বোক্ত সন্ন্যাসিসম্প্রদায়ের গ্রায় নৈয়ায়িক, বৈশেষিক ও মীমাংসক প্রভৃতি সম্প্রদায়ও যে উক্ত রচনাবলীর প্রামাণ্য স্বীকার করেন নাই, স্বীকার করিতেই পারেন না, ইহা বুঝা যায়। ঐ সমস্ত বচন সমস্ত পদ্মপুরাণ পুস্তকেও দেখা যায় না। পরন্তু বর্ণাশ্রমধর্মের প্রতিষ্ঠার জ্ঞান কলিযুগে ভগবান্ মহাদেব যে, শঙ্করাচার্য্যরূপে অবতীর্ণ হইবেন, ইহাও কুর্মপুরাণে বর্ণিত দেখা যায়^১ এবং তিনি বেদান্তসূত্রের ব্যাখ্যা করিয়া শ্রুতির যেরূপ অর্থ বলিয়াছেন, সেই অর্থই গ্রায়, ইহাও শিবপুরাণে কথিত হইয়াছে বুঝা যায়^২। সুতরাং পদ্মপুরাণের পূর্বোক্ত রচনাবলীর প্রামাণ্য কিরূপে স্বীকার করা যায়? তাহা হইলে কুর্মপুরাণ ও শিবপুরাণের বচনের প্রামাণ্যই বা কেন স্বীকৃত হইবে না? বস্তুতঃ যদি পদ্মপুরাণের উক্ত রচনাবলীর প্রামাণ্য স্বীকার্য্যই হয়, তাহা হইলে বুদ্ধিতে হইবে যে, ঐহাদিগের চিন্তাশক্তি ও বৈরাগ্যের কোন লক্ষণ নাই, ঐহারা সতত সাংসারিক স্তরে আসক্ত হইয়া নিজের ব্রহ্মজ্ঞানের দোহাই দিয়া নানা কুর্কর্ম করিতেন ও করিবেন, তাঁহাদিগকে ঐরূপ বেদান্তচর্চা হইতে নিবৃত্ত করিবার উদ্দেশ্যেই পদ্মপুরাণে মায়াবাদের নিন্দা করা হইয়াছে। আমরা শাস্ত্রে অত্রও দেখিতে পাই,—“সাংসারিকজ্ঞাসক্তং ব্রহ্মজ্ঞোহস্মীতি বাদিনং। কর্মব্রহ্মোভয়ভ্রষ্টং

১। “কলৌ রুদ্রো মহাদেবো লোকানামীশ্বরঃ পরঃ” ইত্যাদি—

করিষ্যত্যবতারিণি শংকরো নীললোহিতঃ।

শ্রোত-স্মার্ত-প্রতিষ্ঠাধঃ ভক্তানাং হিতকাম্যয়া।—কুর্মপুরাণ, পদ্মখণ্ড,
৩০শ অঃ।

২। ব্যাকর্ষবান্ ব্যাসসূত্রার্থং শ্রুতেরর্থং যথোচিবান্।

শ্রুতেন্যাস্যঃ স এবার্থঃ শংকরঃ সবিতাননঃ।—শিবপুরাণ—৩য় খণ্ড, ১ম অঃ।

সন্ত্যজেন্দ্রস্যজং যথা ।” সাংসারিক স্থথাসক্ত অনধিকারী, আমি ব্রহ্মজ্ঞ, ইহা বলিয়া বর্ণাশ্রমোচিত কৰ্ম পরিত্যাগ করিলে কৰ্ম ও ব্রহ্ম, এই উভয় হইতেই ব্রষ্ট হয়, ঐক্য ব্যক্তি সংসর্গে শাস্ত্রবিহিত বর্ণশ্রম ধর্মের হানি হয়, এই জন্যে ঐক্য ব্যক্তি ত্যাজ্য, ইহা উক্ত বচনে কথিত হইয়াছে । সুতরাং কালপ্রভাবে পূর্বকালেও যে অনেক অনধিকারী অদ্বৈতমতানুসারে নিজেকে ব্রহ্মজ্ঞ বলিয়া সম্যাসী সাজিয়া অনেকের গুরু হইয়াছিলেন এবং তাঁহাদিগের দ্বারা ভারতের বর্ণাশ্রম ধর্মের অনেক হানি হইয়াছিল, ইহা বুঝা যায় । দক্ষস্মৃতিতেও কুতপস্বী-দিগের নানাবিধ প্রপঞ্চ কথিত হইয়াছে^১ । সুতরাং প্রাচীন কালেও যে কুতপস্বী-দিগের অস্তিত্ব ছিল, ইহা বুঝা যায় ।

মূলকথা, অদ্বৈতবাদ-বিরোধী পরবর্ত্তী কোন কোন গ্রন্থকার যে ভগবান্ শঙ্করাচার্যের সমর্থিত অদ্বৈতবাদকে অশাস্ত্রীয় বলিয়া গিয়াছেন, তাহা স্বীকার করা যায় না । কারণ, উপনিষদে এবং অগ্ন্যাত্ম কোন শাস্ত্রেই যে, পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদের প্রতিপাদক প্রমাণভূত কোন বাক্যই নাই, ইহা কোন দিন কেহ প্রতিপন্ন করিতে পারিবেন না । অদ্বৈতবাদ খণ্ডন করিতে প্রাচীন কাল হইতে সকল গ্রন্থকারই যুগে যুগে উপনিষদের “পরমং সাম্যমুপৈতি” এই ঋতিবাক্যে “সাম্য” শব্দ এবং ভগবদ্গীতার, “মম সাধর্ম্যমাগতাঃ” এই বাক্যে “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদ সমর্থন করিয়াছেন, ইহা পূর্বে অনেকবার বলিয়াছি । কিন্তু অদ্বৈতপক্ষে বক্তব্য এই যে, “সাম্য” ও “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা সর্বত্রই ভেদ সিদ্ধ হয় না । কারণ, “সাম্য” ও “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা আত্যন্তিক সাধর্ম্যও বুঝা যাইতে পারে । প্রাচীন কালে যে আত্যন্তিক “সাধর্ম্য” বুঝাইতেও “সাধর্ম্য” শব্দের প্রয়োগ হইত, ইহা আমরা মহর্ষি গোতমের ন্যায়দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের “অত্যন্তপ্রায়েকদেশসাধর্ম্যাদুপমানাসিদ্ধিঃ” (৪৪ণ) এই সূত্রের দ্বারাই স্পষ্ট বুঝিতে পারি । আত্যন্তিক, প্রায়িক ও ঐক্যদেশিক, এই ত্রিবিধ সাধর্ম্যই যে “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা প্রাচীন কালে গৃহীত হইত, ইহা উক্ত সূত্রের দ্বারাই স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায় । কোন স্থলে আত্যন্তিক সাধর্ম্য প্রযুক্তও যে, উপমানের সিদ্ধি হয়, ইহা সমর্থন করিতে “গ্নায়বান্তিকে” উদ্যোতকর উহার

১ । লাভপূজানিমিত্তং হি ব্যাখ্যানং শিষ্যসংগ্রহঃ ।

এতে চান্যে চ বহবঃ প্রপণ্ডাঃ কুতপস্বিনাং ।—দক্ষসংহিতা, ৭ম অং। ৩৭ ।

উদাহরণ বলিয়াছেন, “রামরাবণয়োযুঁজং রামরাবণয়োরিব।” “সিদ্ধান্ত-মুক্তাবলী”র টীকায় মহাদেব ভট্ট সাদৃশ্য পদার্থের স্বরূপ-ব্যাখ্যায় “গগনং গগনাকারং সাগরঃ সাগরোপমঃ। রামরাবণয়োযুঁজং রামরাবণয়োরিব” এই শ্লোকে উপমান ও উপমেয়ের ভেদ না থাকায় সাদৃশ্য থাকিতে পারে না, এই পূর্বপক্ষের সমর্থন করিয়া, তদ্বস্তরে বলিয়াছেন যে, কোন স্থলে উপমান ও উপমেয়ের ভেদ না থাকিলেও সাদৃশ্য স্বীকার্য, সেখানে সাদৃশ্যের লক্ষণে ভেদের উল্লেখ পরিত্যাজ্য। অথবা যুগভেদে গগন, সাগর ও রামরাবণের যুদ্ধের ভেদ থাকায় এক যুগের গগনাদির সহিত অন্য যুগের গগনাদির সাদৃশ্যই উক্ত শ্লোকে বিবক্ষিত। এই জন্যই আলঙ্কারিকগণ বলিয়াছেন যে যুগভেদ বিবক্ষা থাকিলে উক্ত শ্লোকে উপমান ও উপমেয়ের ভেদ থাকায় উপমা অলঙ্কার হইবে। অত্থা “অনুষয়” অলঙ্কার হইবে। এখানে নৈয়ায়িক মহাদেব ভট্ট যুগভেদে গগনের ভেদ-কিরূপে গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা স্বধীগণ চিন্তা করিবেন। শ্রায়মতে গগনের উৎপত্তি নাই। সর্বকালে সর্বদেশে একই গগন চিরবিদ্যমান। যাহা হউক, উপমান ও উপমেয়ের ভেদ না থাকিলেও যে, সাধর্ম্য থাকিতে পারে, ইহা নব্য নৈয়ায়িক মহাদেব ভট্টও স্বীকার করিয়া গিয়াছেন।

বস্তুতঃ প্রামাণিক আলঙ্কারিক মন্যভট্ট কাব্যপ্রকাশের দশম উল্লাসের প্রারম্ভে “সাধর্ম্যমুপমা ভেদে” এই বাক্যের দ্বারা উপমান ও উপমেয়ের ভেদ থাকিলে, ঐ উভয়ের সাধর্ম্যকেই উপমা অলঙ্কার বলিয়াছেন। ঐ বাক্যে “ভেদে” এই পদের দ্বারা “অনুষয়” অলঙ্কারে উপমা অলঙ্কারের লক্ষণ নাই, ইহাই প্রকটিত হইয়াছে, ইহা তিনি সেখানে নিজেই বলিয়া গিয়াছেন। “রাজীবিমি রাজীবং” ইত্যাদি শ্লোকে উপমান ও উপমেয়ের অভেদবশতঃ “অনুষয়” অলঙ্কার হইয়াছে, উপমা অলঙ্কার হয় নাই। ফলকথা, উপমান ও উপমেয়ের অভেদ স্থলেও যে, ঐ উভয়ের “সাধর্ম্য” বলা যায়, ইহা স্বীকার্য। ঐরূপ স্থলে সাধর্ম্য—আত্যন্তিক সাধর্ম্য। পূর্বোক্ত শ্রায়সূত্রে ঐরূপ সাধর্ম্যেরও স্পষ্ট উল্লেখ আছে। ভাষ্যকার ও বাস্তবিককারপ্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ এবং আলঙ্কারিকগণও উহা স্বীকার করিয়া গিয়াছেন। উপমান ও উপমেয়ের ভেদ ব্যতীত যদি সাধর্ম্য সম্ভবই না হয়, উহা বলাই না যায়, তাহা হইলে মন্যভট্ট “সাধর্ম্যমুপমা ভেদে” এই লক্ষণ-বাক্যে “ভেদ” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন কেন? ইহা চিন্তা করা আবশ্যিক। পরন্তু ইহাও বস্তুতঃ যে, “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা একধর্ম্যবস্তাও বুঝা যাইতে পারে। কারণ, সমানধর্ম্যবস্তাই

“সাধর্ম্য” শব্দের অর্থ। কিন্তু “সমান” শব্দ তুলা অর্থের জায় এক অর্থেরও বাচক। অমরকোষের নানার্থবর্ণ প্রকরণে “সমানাঃ সংসমৈকে স্যুঃ” এই বাক্যের দ্বারা “সমান” শব্দের “এক” অর্থও কথিত হইয়াছে। পূর্বোক্ত “সমানে বৃক্ষে পরিষষজ্ঞাতে” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে এবং “সপত্নী” ইত্যাদি প্রয়োগে “সমান” শব্দের অর্থ এক, অর্থাৎ অভিন্ন। তাহা হইলে ভগবদ্গীতার “মম সাধর্ম্যমাগতাঃ” এই বাক্যে “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা যখন একধর্মবস্তাও বুঝা যায়, তখন উহার দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদ-নির্ণয় হইতে পারে না। কারণ, ব্রহ্মজ্ঞানী মুক্ত পুরুষ ব্রহ্মের সাধর্ম্য অর্থাৎ একধর্মবস্তা প্রাপ্ত হন, ইহাও উহার দ্বারা বুঝা যাইতে পারে। উক্ত মতে ব্রহ্ম ও ব্রহ্মজ্ঞানীর ব্রহ্মতাবই সেই এক ধর্ম বা অভিন্ন ধর্ম। ফলকথা, যেক্ষেপেই হউক, যদি পদার্থদ্বয়ের বাস্তব ভেদ না থাকিলেও “সাম্য” ও “সাধর্ম্য” বলা যায়, তাহা হইলে আর “সাম্য” ও “সাধর্ম্য” শব্দ প্রয়োগের দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদ নিশ্চয় করা যায় না। সুতরাং উহাকে অদ্বৈতবাদ খণ্ডনের ব্রহ্মাস্ত্র বলাও যায় না। কারণ, সাধর্ম্য শব্দের দ্বারা আত্যন্তিক সাধর্ম্য বুঝিলে উহার দ্বারা সেখানে পদার্থদ্বয়ের বাস্তব ভেদ সিদ্ধ হয় না। বস্তুতঃ ভগবদ্গীতার পূর্বোক্ত শ্লোকে “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা আত্যন্তিক সাধর্ম্যই বিবক্ষিত এবং মুণ্ডক উপনিষদের পূর্বোক্ত (“নিরঞ্জনঃ পরমং সাম্যমুপৈতি”) শ্রুতিতে “সাম্য” শব্দের দ্বারাও আত্যন্তিক সাম্যই বিবক্ষিত, ইহা অবশ্য বুঝা যাইতে পারে। কারণ, উক্ত শ্রুতিতে কেবল “সাম্য” না বলিয়া “পরম সাম্য” বলা হইয়াছে,—আত্যন্তিক সাম্যই পরমসাম্য। ব্রহ্ম ও ব্রহ্মজ্ঞানী মুক্ত পুরুষের ব্রহ্মতাবই পরমসাম্য। দুঃখহীনতা প্রভৃতি কিঞ্চিৎ সাদৃশ্যই বিবক্ষিত হইলে “পরম” শব্দ প্রয়োগের সার্থকতা থাকে না। তবে মুক্ত পুরুষ ব্রহ্মতাব প্রাপ্ত হইলে তিনি জগৎসৃষ্টির কারণ হইবেন কি না, এবং পুনর্বার তাঁহার জীবতাব ঘটবে কি না, এইরূপ প্রশ্ন হইতে পারে। কাহারও ঐরূপ আপত্তিও হইতে পারে। তাই ভগবদ্গীতার উক্ত শ্লোকের শেষে বলা হইয়াছে, “সর্গেহি পিনোপজায়ন্তে প্রলয়ে ন ব্যাধন্তি চ।” অর্থাৎ ব্রহ্মজ্ঞানী মুক্ত পুরুষের অবিভাবানিবৃত্তিই ব্রহ্মতাবপ্রাপ্তি। সুতরাং তাঁহার আর কখনও জীবতাব হইতে পারে না। তাহাতে জগৎপ্রপঞ্চের কল্পনারূপ সৃষ্টিও হইতে পারে না। ব্রহ্মজ্ঞানের প্রশংসার জন্যও উক্ত শ্লোকের পরাধ্ব বলা হইতে পারে। ফলকথা, পূর্বোক্ত ব্যাখ্যাতেও ভগবদ্গীতার উক্ত শ্লোকের পরাধ্বের সার্থকতা আছে। পরন্তু ভগবদ্গীতার

চতুর্দশ অধ্যায়ে দ্বিতীয় শ্লোকে “মম সাধর্ম্যমাগতাঃ” এই বাক্য বলিয়া পরে ১২শ শ্লোকে বলা হইয়াছে, “মদভাবং মোহধিগচ্ছতি”। পরে ২৬শ শ্লোকে বলা হইয়াছে, “ব্রহ্মভূয়ায় কল্পতে”। সুতরাং শেষোক্ত “মদভাব” ও “ব্রহ্মভূয়” শব্দের দ্বারা যে অর্থ বুঝা যায়, পূর্বোক্ত “মম সাধর্ম্যমাগতাঃ” এই বাক্যের দ্বারাও তাহাই বিবক্ষিত বুঝা যায়। পরে অষ্টাদশ অধ্যায়ের ৫৩শ শ্লোকেও আবার বলা হইয়াছে, “ব্রহ্মভূয়ায় কল্পতে”। সুতরাং উহার পরবর্ত্তী শ্লোকে “ব্রহ্মভূতঃ প্রসন্নাত্মা” ইত্যাদি শ্লোকেও “ব্রহ্মভূত” শব্দের দ্বারা ব্রহ্মভাবপ্রাপ্ত, এই অর্থই বিবক্ষিত বুঝা যায়। উহার দ্বারা ব্রহ্মসদৃশ, এই অর্থ বিবক্ষিত বলিয়া বুঝা যায় না। কারণ, উহার পূর্বশ্লোকে যে, “ব্রহ্মভূয়” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে, তাহার মুখ্য অর্থ ব্রহ্মভাব। সুতরাং পরবর্ত্তী শ্লোকেও “ব্রহ্মভূত” শব্দের দ্বারা পূর্ব-শ্লোকোক্ত ব্রহ্মভাবপ্রাপ্ত, এই অর্থই সরল ভাবে বুঝা যায়। পরন্তু ভগবদগীতায় প্রথমে সাধর্ম্য শব্দের প্রয়োগ করিয়া পরে “ব্রহ্মসাম্যায় কল্পতে” এবং “ব্রহ্মতুল্যঃ প্রসন্নাত্মা” এইরূপ বাক্য কেন বলা হয় নাই এবং শ্রীমদ্ভাগবতাদি গ্রন্থে “ব্রহ্ম সম্পদ্যতে” এবং “ব্রহ্মত্বৈকত্বমাপ্নোতি” ইত্যাদি ঋষিবাক্যের দ্বারা সরলভাবে কি বুঝা যায়, ইহাও অপক্ষপাতে চিন্তা করা আবশ্যক।

দ্বৈতবাদি-সম্প্রদায়ের আর একটি বিশেষ কথা এই যে, খেতাস্থতর উপনিষদের ‘পৃথগাত্মানং প্রেরিতারঞ্চ মত্বা’ ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যখন জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদজ্ঞানই মুক্তির কারণ বলিয়া বুঝা যায়, তখন জীবাত্মা ও পরমাত্মার অভেদ জ্ঞানই তত্ত্বজ্ঞান, ইহা উপনিষদের সিদ্ধান্ত হইতে পারে না। কিন্তু খেতাস্থতর উপনিষদের উক্ত শ্রুতির পূর্বার্ধে “ভ্রাম্যতে ব্রহ্মচক্রে” এই বাক্যের সহিতই “পৃথগাত্মানং প্রেরিতারঞ্চ মত্বা” এই তৃতীয় পাদের যোগ করিয়া ব্যাখ্যা করিলে জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদজ্ঞান প্রযুক্ত জীব ব্রহ্মচক্রে ভ্রমণ করে অর্থাৎ সংসারে বদ্ধ হয়, এইরূপ অর্থ বুঝা যায়। তাহা হইলে কিন্তু উক্ত শ্রুতি অদ্বৈতবাদেই সমর্থক হয়। উক্ত শ্রুতির শাস্ত্র ভাষ্যেও পূর্বোক্তরূপ ব্যাখ্যাই করা হইয়াছে এবং ঐ ব্যাখ্যার যথার্থতা সমর্থনের জন্য পরে বৃহদারণ্যক শ্রুতি ও বিষ্ণুধর্ম্মের বচনও উদ্ধৃত হইয়াছে। সেখানে উদ্ধৃত বিষ্ণুধর্ম্মের বচনে অদ্বৈত

১। “সম্বাঞ্জীবে সম্বৎসরে বৃহতে তস্মিন্ হংসো ভ্রাম্যতে ব্রহ্মচক্রে ।

পৃথগাত্মানং প্রেরিতারঞ্চ মত্বা জন্টন্ততন্তেনামৃতত্বমোতি ।”—শ্বেতাস্থতর । ১। ৬।

সিদ্ধান্তের স্পষ্ট প্রকাশ আছে, ইহা দেখা আবশ্যক। দ্বৈতবাদী মীমাংসক প্রভৃতি সম্প্রদায়বিশেষ “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের অদ্বৈত ভাবনারূপ উপাসনা-বিশেষেই যে তাৎপর্য বলিয়াছেন এবং “ব্রহ্ম বেদ ব্রহ্মৈব ভবতি” ইত্যাদি শ্রুতি-বাক্যকে যে গোণার্থক বলিয়াছেন, ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য বেদান্তদর্শনের চতুর্থ সূত্রের ভাষ্যে এবং অন্ত্যত্র ও ঐ সমস্ত মতের সমালোচনা করিয়া “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য যে বস্তুতত্ত্ববোধক, ইহা উপনিষদের উপক্রমাদি বিচারের দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহার শিষ্য সুরেশ্বরাচার্য্য “মানসোল্লাস” গ্রন্থে সংক্ষেপে তাঁহার কথা প্রকাশ করিয়াছেন^১। ইহাদিগের পরে ক্রমশঃ অদ্বৈতবাদিসম্প্রদায়ের বহু আচার্য্য পাণ্ডিত্যপ্রভাবে নানা গ্রন্থে নানারূপ সূক্ষ্ম বিচার দ্বারা বিরুদ্ধ পক্ষের প্রতিবাদ খণ্ডন করিয়া, অদ্বৈতবাদের প্রচার ও প্রভাব বৃদ্ধি করিয়া গিয়াছেন। ভারতের সন্ন্যাসিসম্প্রদায় আজ পর্য্যন্ত ঐ অদ্বৈতবাদের সেবা ও রক্ষা করিতেছেন।

অদ্বৈতবাদবিরোধী মধ্বাচার্য্য প্রভৃতি অনেক বৈষ্ণব দার্শনিক অনেক পুরাণ-বচনের দ্বারা নিজ মত সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু ব্রহ্মপুরাণ ও লিঙ্গপুরাণ প্রভৃতি শাস্ত্রে অনেক বচনের দ্বারা অদ্বৈত মতেরও যে স্পষ্ট প্রকাশ হইয়াছে, ইহাও স্বীকার্য্য। শ্বেতাশ্বতর উপনিষদের শাকর ভাষ্যারম্ভে ঐরূপ অনেক বচন উদ্ধৃত হইয়াছে। অমুসন্ধিৎসু তাহা দেখিবেন। পরন্তু বিষ্ণুপুরাণের অনেক বচনের দ্বারাও অদ্বৈত সিদ্ধান্তই স্পষ্ট বুঝা যায়^২। দ্বৈতিগণ অতদ্বদর্শী, ইহাও বিষ্ণুপুরাণের কোন বচনে স্পষ্ট কথিত হইয়াছে^৩। শ্রীভাষ্যকার রামানুজ ও শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতি বিষ্ণুপুরাণের কোন কোন বচনের কষ্টকল্পনা করিয়া নিজমতানুসারে ব্যাখ্যা করিলেও অপক্ষপাতে বিষ্ণুপুরাণের সকল বচনের সমন্বয় করিয়া বুঝিতে গেলে

১। নোপাসনাপরং বাক্যং প্রতিমাদ্বীণবদ্বিশ্ববৎ ।

ন চৌপচারিকং বাক্যং রাজবদ্রাজপদ্বদ্ব্যযৎ ।

জীবাত্মনা প্রাবণ্টোহসাবীশ্বরঃ শ্রুতে যতঃ ।—মানসোল্লাস, ৩য় উ। ২৪, ২৫ ।

২। তদ্ব্যবভাবনাপন্নস্ততোহসৌ পরমাশ্রয়না ।

ভবত্যভেদী ভেদশ্চ তস্যাজ্ঞানকৃতো ভবেৎ ।

বিভেদজনকেহজ্ঞানে নাশমাত্যন্তিকং গতে ।

আত্মনো ব্রহ্মণো ভেদমসন্তং কঃ করিষ্যতি ।—বিষ্ণুপুরাণ, ষষ্ঠ অংশ, ৯০।৯৪।

৩। তস্যাত্মপরদেহেষু সতোহপ্যেকময়ং হি তৎ ।

বিজ্ঞানং পরমার্থোহিসৌ শ্বেতিনোহতত্ত্বদর্শিনঃ ।—বিষ্ণু। ২।১০১।

তদ্বারা অর্ধেত সিদ্ধান্তই যে বুঝা যায়, ইহা স্বীকার্য। পরন্তু গরুড়পুরাণে যে “গীতাসার” বর্ণিত হইয়াছে, তাহাতে অর্ধেত সিদ্ধান্তই বিশদভাবে কথিত হইয়াছে। “শব্দ-কল্পক্রমে”র পরিশিষ্ট খণ্ডে গরুড়পুরাণের ঐ “গীতাসার” (২৩৩ হইতে ২৩৬ অধ্যায়) প্রকাশিত হইয়াছে ; অল্পসঙ্কিৎস্ব উহা দেখিবেন। এইরূপ ব্রহ্মাণ্ডপুরাণের অন্তর্গত স্প্রসিদ্ধ “অধ্যাত্ম-রামায়ণে”র প্রথমেও (প্রথম অধ্যায়, ৪৭শ শ্লোক হইতে ৫৩শ শ্লোক পর্য্যন্ত) অর্ধেত সিদ্ধান্তই স্পষ্ট কথিত হইয়াছে। পরে আরও বহু স্থানে ঐ সিদ্ধান্ত বিশদ ভাবে বর্ণিত হইয়াছে। বৈষ্ণবসম্প্রদায়ও শ্রীমদ্ভাগবতের জায় পূর্বোক্ত সমস্ত পুরাণেরও প্রামাণ্য স্বীকার করেন। পরন্তু শ্রীমদ্ভাগবতেও নানা স্থানে অর্ধেত সিদ্ধান্তের স্পষ্ট প্রকাশ আছে। প্রথম শ্লোকেও “তেজোবারিমুদাং যথা বিনিময়ো যত্র ত্রিসর্গো মুখা” এই তৃতীয় চরণের দ্বারা অর্ধেত সিদ্ধান্তই স্পষ্ট বুঝা যায়। প্রামাণিক টীকাকার পূজ্যপাদ শ্রীধর স্বামীও শেষে মায়াবাদানুসারেই উহার ব্যাখ্যা করিয়াছেন^১। পরে শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধে পুরাণের দশ লক্ষণের বর্ণনায় নবম লক্ষণ “মুক্তি”র যে স্বরূপ কথিত হইয়াছে, তদ্বারাও সরল ভাবে অর্ধেত সিদ্ধান্তই বুঝা যায়^২। টীকাকার শ্রীধর স্বামীও উহার ব্যাখ্যায় অর্ধেত সিদ্ধান্তই ব্যক্ত করিয়াছেন। তাহার পরে শ্রীমদ্ভাগবতের দশম স্কন্ধে “ব্রহ্মস্তুতি”র মধ্যে আমরা মায়াবাদের স্পষ্ট বর্ণন দেখিতে পাই^৩।

১। যথা তস্যৈব পরমাথসত্যত্বপ্রতিপাদনায় তদিত্তরস্য মিথ্যাভ্রমুত্তং, যত্র মূষৈবারং ত্রিসর্গো ন বস্তুতঃ সন্নিতি ইত্যাদি স্বামিটীকা।

২। “মুক্তির্হি স্বহন্যথারূপং স্বরূপেণ ব্যবস্থিতঃ”। ২য় স্কন্ধ, ১০ম অঃ, ষষ্ঠ শ্লোক। “অন্যথারূপং” অবিদ্যয়াহৃদ্যন্তং কল্পদ্বাদি “হিহা” “স্বরূপেণ” ব্রহ্মতয়া “ব্যবস্থিতঃ” মূর্ত্তিঃ।—স্বামিটীকা।

৩। “তস্মাদিদং জগদশেষমসৎস্বরূপং স্বেনাভিস্তমিষণং পদ্রুদঃখদঃখং।

স্বযেব নিত্যসুখবোধভনাবনন্তে মায়াত উদ্যদপি যৎ সদিবাবভাতি।”

আত্মানমেবাত্মতয়াহবিজ্ঞানতাং তেনৈব জাতং নিখিলং প্রপঞ্চিতং।

জ্ঞানেন ভ্রুয়োহপি চ তৎ প্রলীয়তে রজ্জ্বামহের্ভোগভাবভবৌ যথা।”—১০ম স্কন্ধ,

১৪শ অঃ, ২২।২৫।

ননুজ্ঞানেন কথং ভবং তরন্তীতি, তস্যাজ্ঞানমূলত্বাদিত্যাহ “আত্মানমেবে”তি। “তেনৈব” অজ্ঞানেনৈব। ‘প্রপঞ্চিতং’ প্রপঞ্চঃ। “রজ্জ্বাং অহের্ভোগভাবভবৌ” সপংশরীয়স্যাধ্যাসাপবাদৌ স্বর্থোতি।—স্বামিটীকা।

সেখানে স্বপ্নতুল্য অসংস্করণ জগৎ মায়াবশতঃ ব্রহ্মে কল্পিত হইয়া “সং” পদার্থের
 স্তায় প্রতীত হইতেছে, ইহা কোন স্কেলে বলা হইয়াছে এবং পরে কোন স্কেলে
 ঐ সিদ্ধান্তই বুঝাইতে রজ্জুতে সর্পের অধ্যাস দৃষ্টান্তরূপে প্রকটিত হইয়াছে, ইহা
 প্রণিধান করা আবশ্যক। টীকাকার শ্রীধর স্বামীও সেখানে মায়াবাদেরই ব্যাখ্যা
 ও তদনুসারেই দৃষ্টান্তব্যাখ্যা করিয়াছেন। পরে একাদশ স্কন্ধেও অনেক স্থানে
 অদ্বৈতবাদের স্পষ্ট প্রকাশ আছে। উপসংহারে দ্বাদশ স্কন্ধের অনেক স্থানেও
 আমরা অদ্বৈত সিদ্ধান্তের স্পষ্ট প্রকাশ দেখিতে পাই^১। দ্বাদশ স্কন্ধের ৬ষ্ঠ অধ্যায়ে
 “প্রবিশ্ঠো ব্রহ্মনির্কাণঃ,” “ব্রহ্মভূতো মহাযোগী” এবং “ব্রহ্মভূতশ্চ রাজর্ষেঃ” এই
 সমস্ত বাক্যের দ্বারা মহারাজ পরীক্ষিতের শ্রীমদ্ভাগবত শ্রবণের ফলে যে ব্রহ্মভাব
 কথিত হইয়াছে এবং সর্বশেষে ত্রয়োদশ অধ্যায়ে শ্রীমদ্ভাগবতের বাচ্য ও প্রয়োজন
 বর্ণন করিতে “সর্ববেদান্তসারং যৎ” ইত্যাদি যে শ্লোক^২ কথিত হইয়াছে, তদ্বারা
 আমরা শ্রীমদ্ভাগবতের উপসংহারেও অদ্বৈতবাদেরই স্পষ্ট প্রকাশ বুঝিতে পারি।
 তাহা হইলে আমরা ইহাও বলিতে পারি যে, শ্রীমদ্ভাগবতের উপক্রম ও
 উপসংহারের দ্বারা অদ্বৈত সিদ্ধান্তই উহার তাৎপর্য বুঝা যায়। কিন্তু ভক্তিলিপ্সু
 অধিকারিবেশেষের জন্ম ভক্তির সাহায্য খ্যাপন ও ভগবানের গুণ ও লীলাদি
 বর্ণন দ্বারা তাঁহাদিগের ভক্তিলভের সাহায্য সম্পাদনের জন্মই শ্রীমদ্ভাগবতে বহু
 স্থানে দ্বৈতভাবে দ্বৈতসিদ্ধান্তানুসারে অনেক কথা বলা হইয়াছে। তদ্বারা
 শ্রীমদ্ভাগবতে কোন স্থানে অদ্বৈত সিদ্ধান্ত কথিত হয় নাই, ভগবান্ শঙ্করাচার্যের
 সমর্থিত অদ্বৈতবাদ শ্রীমদ্ভাগবতে নাই, ইহা বলা যাইতে পারে না। প্রাচীন
 প্রামাণিক টীকাকার পূজ্যপাদ শ্রীধর স্বামীও শ্রীমদ্ভাগবতের পূর্বোক্ত সমস্ত
 স্থানেই অদ্বৈত মতেরই ব্যাখ্যা করিয়া গিয়াছেন। অনেক ব্যাখ্যাকার নিজসম্প্র-

১। ঘটে ভিন্নে ঘটাকাশ আকাশঃ স্যাদ্ যথা পুরা।

এবং দেহে মতে জীবো ব্রহ্ম সম্পর্যতে পুনঃ ॥

মনঃ সৃজতি বৈ দেহান্ গুণান্ বস্মহিণ চাশ্বনঃ।

তস্মনঃ সৃজতে মায়া ততো জীবস্য সংসৃতিঃ ॥ ইত্যাদি।

—শ্রীমদ্ভাগবত। ১২শ স্কন্ধ। ৫ম অঃ। ৫—৬।

২। সর্ববেদান্তসারং যদব্রহ্মাত্মৈকত্বলক্ষণং।

যদন্বিতীয়ং তস্মিষ্ঠং কৈবল্যৈকপ্রয়োজনং ॥—১২শ স্কন্ধ। ১৩শ অঃ। ১২।

দায়ের সিদ্ধান্ত রক্ষার জন্ত নিজ মতে কষ্ট কল্পনা করিয়া অনেক শ্লোকের ব্যাখ্যা করিলেও মূল শ্লোকের পূর্বাপর পর্যালোচনা করিয়া সরলভাবে কিরূপ অর্থ বুঝা যায়, ইহা অপক্ষপাতে বিচার করাই কর্তব্য। ফলকথা, শ্রীমদ্ভাগবতে যে, বহু স্থানে অদ্বৈতবাদের স্পষ্ট প্রকাশই আছে, ইহা কিছুতেই অস্বীকার করা যায় না। এইরূপ যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতার অধ্যায়প্রকরণেও অদ্বৈত মতানুসারেই সিদ্ধান্ত বর্ণিত হইয়াছে^১। দক্ষ-সংহিতার শেষ ভাগে কোন কোন বচনের দ্বারা মহর্ষি দক্ষ যে অদ্বৈতাদিগেরই অবস্থার বর্ণন করিয়াছেন এবং অদ্বৈত পক্ষই তাঁহার নিজ পক্ষ বা নিজমত, ইহা স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়^২। মহাভারতের অনেক স্থানেও অদ্বৈত সিদ্ধান্তের প্রকাশ আছে। অধ্যায়রামায়ণের উত্তরকাণ্ডের পঞ্চম অধ্যায়ে অদ্বৈতবাদের সমস্ত কথা এবং বিচার-প্রণালীও বিশদভাবে বর্ণিত হইয়াছে। সুতরাং অদ্বৈতবাদবিরোধী কোন কোন গ্রন্থকার যে, অদ্বৈতবাদকে সম্প্রদায়-বিশেষের কল্পনামূলক একেবারে অশাস্ত্রীয় বলিয়াছেন, তাহা কোনরূপেই গ্রহণ করা যায় না। পূর্বোক্ত স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্রের অদ্বৈত-সিদ্ধান্ত-প্রতিপাদক সমস্ত বচনগুলিই অপ্রমাণ বা অন্ত্যর্থক, ইহা শপথ করিয়া তাঁহারও বলিতে পারেন না। পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদের ক্রমশঃ সর্বদেশেই প্রচার ও চর্চা হইয়াছে। বিরোধী সম্প্রদায়ও উহার খণ্ডনের জন্ত অদ্বৈতবাদের সবিশেষ চর্চা করিয়া গিয়াছেন, ইহা তাঁহাদিগের গ্রন্থের দ্বারাও বুঝা যায়। বঙ্গদেশেও পূর্বে অদ্বৈতবাদের বিশেষ চর্চা হইয়াছে। বঙ্গের মহামনীষী কুল্লুক ভট্ট অন্ত্যন্ত শাস্ত্রের জ্ঞায় বেদান্ত শাস্ত্রেরও উপাসনা করিয়া গিয়াছেন, ইহা তাঁহার “মহুসংহিতা”র টীকার প্রথমে

১। আকাশমেকং হি যথা ঘটাদিষু পৃথগ্ভবেৎ ।

তথ্যৈকোপ্যানেবজ্ঞং জলাধারোঽম্ববাংশুমান ॥ ইত্যাদি ।—যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা, ৩য় অঃ, ১৪৪ শ্লোক ।

২। য আত্মব্যতিরেকেণ ঐবতীয়ং নৈব পশ্যতি ।

ব্রহ্মীভ্যঃ স এবং হি দক্ষপক্ষ উদাহৃতঃ ॥

ঐবতপক্ষে সমাস্থা য়ে অবৈতে তৎ ব্যাস্থিতাঃ ।

অঐবতিনাং প্রবক্ষ্যামি যথাধর্মঃ সূনিশ্চিতঃ ॥

তদ্রাত্মব্যতিরেকেণ ঐবতীয়ং যদি পশ্যতি ।

ততঃ শাস্ত্রাণ্যধীয়ন্তে প্রুন্তে গ্রন্থসংগমঃ ॥—দক্ষসংহিতা । ৭য় অঃ ।

১১। ৫০। ৫১।

নিজের উক্তির দ্বারাই জানা যায়। নব্যনৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি অদ্বৈত-
সিদ্ধান্ত-সমর্থক শ্রীহর্ষের “খণ্ডনখণ্ডখাণ্ড” গ্রন্থের টীকা করিয়া বঙ্গ অদ্বৈতবাদ-
চর্চার বিশেষ পরিচয় দিয়া গিয়াছেন। শান্তিপুত্রের প্রভুপাদ অদ্বৈতাচার্য প্রথমে
অদ্বৈত-মতানুসারেই শ্রীমদ্ভাগবতের ব্যাখ্যা করিতেন, ইহারও প্রমাণ আছে।
বৈদান্তিক বাসুদেব সার্কর্ভৌম ভট্টাচার্য শ্রীচৈতন্যদেবের নিকটে অদ্বৈতবাদের
ব্যাখ্যা করিয়াছিলেন, ইহা “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” প্রভৃতি গ্রন্থের দ্বারাই জানা
যায়। স্মার্ত রঘুনন্দন ভট্টাচার্য তাঁহার “মলমাসতত্ত্বা”দি গ্রন্থে শারীরক ভাষ্যাদি
বেদান্তগ্রন্থের সংবাদ দিয়া গিয়াছেন এবং “মলমাসতত্ত্বে” মুমুকুত্যা প্রকরণে শঙ্করা-
চার্যের মতানুসারেই সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তিনি “আহিকতত্ত্বে”র প্রথমে
প্রাতরুথানের পরে পাঠ্য শ্লোকের মধ্যে “অহং দেবো ন চাণ্যোহস্মি ব্রহ্মেবাং ন
শোকভাক্” ইত্যাদি অদ্বৈতসিদ্ধান্তপ্রতিপাদক সুপ্রসিদ্ধ ঋষিবার্যেরও উল্লেখ
করিয়াছেন। তাহার পরে ঐ গ্রন্থে গায়ত্র্যর্থ ব্যাখ্যাস্থলে তিনি শঙ্করাচার্যের
মতানুসারেই অদ্বৈত সিদ্ধান্তানুসারেই গায়ত্রীমন্ত্রের ব্যাখ্যা ও উপাসনার উপদেশ
করিয়াছেন। তদ্বারা তখন যে বঙ্গদেশেও অনেকে অদ্বৈত সিদ্ধান্তানুসারেই
গায়ত্র্যর্থ চিন্তা করিয়া উপাসনা করিতেন, ইহাও আমরা বুঝিতে পারি এবং
স্মার্ত রঘুনন্দনের গায়ত্র্যর্থ ব্যাখ্যায় অদ্বৈত সিদ্ধান্তের স্পষ্ট প্রকাশ দেখিয়া, তিনি
ও তাঁহার গুরুসম্প্রদায়, যে, অদ্বৈতমতনিষ্ঠ ছিলেন, ইহাও আমরা বুঝিতে পারি।
তাঁহার পরেও বঙ্গের অনেক গ্রন্থে অদ্বৈতবাদের সংবাদ পাওয়া যায়। বঙ্গের
ভক্তচূড়ামণি রামপ্রসাদের গানেও আমরা অদ্বৈতবাদের সংবাদ শুনিতে পাই।
মূল কথা, অদ্বৈতবাদ যে কারণেই হউক, অগ্রাণ্ড সম্প্রদায়ের স্বীকৃত না হইলেও
উহাও শাস্ত্রমূলক সুপ্রাচীন মত, ইহা স্বীকার্য।

কিন্তু ইহাও অবশ্য স্বীকার্য যে, পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদের মতানুসারেই অদ্বৈতবাদও
শাস্ত্রমূলক অতি প্রাচীন মত। মহর্ষি গোতম ও কণাদ প্রভৃতি আচার্যগণ যে
দ্বৈতবাদের উপদেষ্টা, উহা অশাস্ত্রীয় ও কোন নবীন মত হইতে পারে না।
“দ্বৈতবাদ” বলিতে এখানে আমরা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদবাদ গ্রহণ করিতেছি।
সুতরাং পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদ ভিন্ন সমস্ত বাদই (বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ, দ্বৈতাদ্বৈতবাদ
প্রভৃতি) এখানে বুঝিতে হইবে। কারণ, ঐ সমস্ত বাদই জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব
ভেদ স্বীকৃত। বিশিষ্টাদ্বৈতবাদের ব্যাখ্যাতা বোধায়ন ও জামাতুমুনি প্রভৃতি
শ্রীভাষ্যকার রামানুজেরও বহু পূর্বদত্ত। দ্বৈতাদ্বৈতবাদের ব্যাখ্যাতা সনক, সনন্দ

প্রভৃতি, ইহাও পূর্বে বলিয়াছি। পূর্বোক্তরূপ দ্বৈতবাদের কয়েকটি মূল আমরা বুঝিতে পারি। প্রথম, জীবাত্মার অণুত্ব। শাস্ত্রে অনেক স্থানে জীবাত্মাকে অণু বলা হইয়াছে, উহার দ্বারা জীবাত্মা অণুপরিমাণ, এই সিদ্ধান্তই গ্রহণ করিলে, বিভূ এক ব্রহ্মের সহিত অসংখ্য অণু জীবাত্মার বাস্তব ভেদ স্বীকার করিতেই হইবে। বৈষ্ণব দার্শনিকগণের নিজ মত সমর্থনে ইহাই মূল যুক্তি। তাঁহাদিগের কথা পূর্বে বলিয়াছি। দ্বিতীয়, শ্রুতি ও যুক্তির দ্বারা জীবাত্মা বিভূ হইয়াও প্রতি শরীরে ভিন্ন, স্ততরাং অসংখ্য, এই সিদ্ধান্তই গ্রহণ করিলে ব্রহ্মের সহিত জীবাত্মার বাস্তব ভেদ অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। মহর্ষি গোতম ও কণাদ প্রভৃতি দ্বৈতবাদের উপদেষ্টা আচার্য্যগণের ইহাই মূল যুক্তি। তাঁহাদিগের কথাও পূর্বে বলিয়াছি। তৃতীয়, বেদাদি শাস্ত্রে বহু স্থানে জীব ও ব্রহ্মের যে, ভেদ কথিত হইয়াছে, উহা অবাস্তব হইতে পারে না। কারণ, তাহা হইলে তত্ত্বজ্ঞানের জগৎ জীবাত্মার কৰ্ম্মাহুষ্ঠান ও উপাসনা প্রভৃতি চলিতেই পারে না। আমি ব্রহ্ম, বস্তুতঃ ব্রহ্ম হইতে আমার কোন ভেদ নাই, ইহা শ্রবণ করিলে এবং ঐ তত্ত্বের মননাদি করিতে আরম্ভ করিলে তখন উপাসনাদি কার্য্যে প্রবৃত্তিই ব্যাহত হইয়া যাইবে। স্ততরাং জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদই স্বীকার্য্য হইলে অভেদবোধক শাস্ত্রের অন্তরূপই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। ইহাও সমস্ত দ্বৈতবাদিসম্প্রদায়ের একটি প্রধান মূল যুক্তি। পরন্তু বৈষ্ণব মহাপুরুষ মধ্বাচার্য্য জীব ও ঈশ্বরের সত্য ভেদের বোধক যে সমস্ত শ্রুতির উল্লেখ করিয়াছেন, ঐ সমস্ত শ্রুতি অত্র সম্প্রদায় প্রমাণরূপে গ্রহণ না করিলেও এবং অত্র উহা পাওয়া না গেলেও মধ্বাচার্য্য যে, ঐ সমস্ত শ্রুতি রচনা করিয়াছিলেন, ইহা কখনই বলা যায় না। তিনি তাঁহার প্রচারিত দ্বৈতবাদের প্রাচীন গুরুপরম্পরা হইতেই ঐ সমস্ত শ্রুতি লাভ করিয়াছিলেন, কালবিশেষে সেই সম্প্রদায়ে ঐ সমস্ত শ্রুতির পঠন পাঠনাও ছিল, ইহাই বুঝিতে পারা যায়। স্ততরাং তিনি অধিকারি-বিশেষের জগৎ দ্বৈতবাদের সমর্থন করিতে ঐ সমস্ত শ্রুতির উল্লেখ করিয়াছেন। তাঁহার উল্লিখিত ঐ সমস্ত শ্রুতিও দ্বৈতবাদের মূল বলিয়া গ্রহণ করা যায়। পরন্তু পূর্বোক্ত দক্ষ-সংহিতাবচনে “দ্বৈতপক্ষে সমাস্থা যে” এই বাক্যের দ্বারা অদ্বৈতবাদী মহর্ষি দক্ষও যে দ্বৈতপক্ষের এবং তাহাতে সম্যক্ আস্থাসম্পন্ন অধিকারিবিশেষের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া গিয়াছেন, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। প্রথমে দ্বৈতপক্ষে সম্যক্ আস্থাসম্পন্ন হইয়াও পরে অনেকে অদ্বৈত সাধনার অধিকারী হইয়া থাকেন, ইহাও তাঁহার উক্ত বচনের দ্বারা বুঝা যায়। বস্তুতঃ

প্রথমে দ্বৈত সিদ্ধান্ত আশ্রয় না করিলে কেহই অদ্বৈত সাধনার অধিকারী হইতে পারেন না। বেদান্তশাস্ত্র যেরূপ ব্যক্তিকে অদ্বৈত সাধনার অধিকারী বলিয়াছেন, সেইরূপ ব্যক্তি চিরদিনই দুর্লভ। বেদান্তদর্শনের “অথাতো ব্রহ্মজিজ্ঞাসা” এই শূত্রে “অথ” শব্দের দ্বারা যেরূপ ব্যক্তির যে অবস্থায় যে সময়ে ব্রহ্মজিজ্ঞাসার অধিকার সূচিত হইয়াছে এবং তদনুসারে বেদান্তসারের প্রারম্ভে সদানন্দ যোগীন্দ্র যেরূপ ব্যক্তিকে বেদান্তের অধিকারী বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন, এবং অন্তান্ত অদ্বৈতচার্য্যগণও যেরূপ অধিকারীকে বেদান্ত শ্রবণ করিতে বলিয়াছেন, তাহা দেখিলে সকলেই ইহা বুঝিতে পারিবেন। বেদান্তশাস্ত্রে উক্তরূপ অধিকারী-নিরূপণের দ্বারা অনধিকারীদিগকে অদ্বৈতসাধনা হইতে নিবৃত্ত করাও উদ্দেশ্য বুঝা যায়। নচেৎ অনধিকারী ও অধিকারীর নিরূপণ ব্যর্থ হয়। ফল কথা, প্রথমতঃ সকলকেই দ্বৈতসিদ্ধান্ত আশ্রয় করিয়া কৰ্ম্মাদি দ্বারা চিন্তাশুদ্ধি সম্পাদন করিতে হইবে। তৎপূর্বে কাহারই অদ্বৈত-সাধনায় অধিকার হইতেই পারে না। সুতরাং শাস্ত্রে দ্বৈতসিদ্ধান্তও আছে। দ্বৈতবাদ অশাস্ত্রীয় হইতে পারে না। পরন্তু যাঁহারা দ্বৈতসিদ্ধান্তেই দৃঢ়নিষ্ঠাসম্পন্ন সাধনশীল অধিকারী, অথবা যাঁহারা দ্বৈতবুদ্ধিমূলক ভক্তিকেই পরমপুরুষার্থ জানিয়া ভক্তিই চাহেন, কৈবল্যমুক্তি বা ব্রহ্মসামুদ্র চাহেন না, পরন্তু উহা তাঁহারা অতীষ্ট লাভের অন্তরায় বুঝিয়া উহাতে সতত বিরক্ত, তাঁহাদিগের জন্ম শাস্ত্রে যে, দ্বৈত-বাদেরও উপদেশ হইয়াছে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। কারণ, সকল শাস্ত্রের কর্ত্তা বা মূলধার পরমেশ্বর কোন অধিকারীকেই উপেক্ষা করিতে পারেন না, প্রকৃত ভক্তের প্রার্থনা অপূর্ণ রাখিতে পারেন না। তাই তাঁহারা ইচ্ছায় অধিকারবিশেষের অতীষ্ট লাভের সহায়তার জন্ম শ্রীমদ্ভাস্কর, ব্রহ্মসম্প্রদায়, রুদ্রসম্প্রদায় ও সনকসম্প্রদায়, এই চতুर्वিধ বৈষ্ণব-সম্প্রদায়েরও প্রাদুর্ভাব হইয়াছে। পদ্যপূরণে উক্ত চতুर्वিধ সম্প্রদায়ের বর্ণনা আছে; বেদান্তদর্শনের গোবিন্দ-ভাষ্যের টীকাকার প্রথমেই তাহা প্রকাশ করিয়াছেন। উক্ত চতুर्वিধ বৈষ্ণব-সম্প্রদায়ের গুরুপরম্পরাও তিনি সেখানে প্রকাশ করিয়াছেন। তাঁহারা সকলেই মহাজন, সকলেই ভগবানের প্রিয় ভক্ত ও তত্ত্বজ্ঞ। তাঁহারা বিভিন্ন অধিকারবিশেষের অধিকার ও রুচি বুঝিয়াই তাঁহাদিগের সাধনার জন্ম তত্ত্বোপদেশ করিয়াছেন এবং সেই উপদিষ্ট তত্ত্বেই অধিকার-বিশেষের নিষ্ঠার সংরক্ষণ ও পরিবর্দ্ধনের জন্মই অগ্র মতের খণ্ডনও করিয়াছেন। কিন্তু উহার দ্বারা তাঁহারা যে অন্তান্ত শাস্ত্রসিদ্ধান্তকে একেবারেই অশাস্ত্রীয় মনে

করিতেন, তাহা বলা যায় না। গোড়ীয় বৈষ্ণব দার্শনিকগণও নিজ সম্প্রদায়ের অধিকার ও রুচি অনুসারে অদ্বৈত সাধনাকে গ্রহণ না করিলেও এবং অদ্বৈত সিদ্ধান্তকে চরম সিদ্ধান্ত না বলিলেও অধিকারিবিশেষের পক্ষে অদ্বৈত সাধনা ও তাহার ফল ব্রহ্মসামুদ্র-প্রাপ্তি যে শাস্ত্রসম্মত, ইহা স্বীকার করিয়াছেন। তবে ভক্ত অধিকারী উহা চাহেন না, উহা পরমপুরুষার্থও নহে, ইহাই তাঁহাদিগের কথা। বস্তুতঃ শ্রীমদ্ভাগবতের তৃতীয় স্কন্ধে ভক্তিযোগ বর্ণনায়^১ নৈকান্ত্যতাং মে স্পৃহয়ন্তি কেচিৎ” ইত্যাদি ভগবদ্‌বাক্যের দ্বারা কেহ কেহ অর্থাৎ ভগবানের পদসেবাভিলাষী ভক্তগণ তাঁহার ঐকাত্ম্য চাহেন না, ইহাই প্রকটিত হওয়ায় কেহ কেহ যে, ভগবানের ঐকাত্ম্য ইচ্ছা করেন, স্তবরাং তাঁহারা ঐ ঐকাত্ম্য বা ব্রহ্ম-সামুদ্রাই লাভ করেন, ইহাও শ্রীমদ্ভাগবতেরও সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। অতথা উক্ত শ্লোকে “কেচিৎ” এই পদের প্রয়োগ করা হইয়াছে কেন? ইহা অবশ্য চিন্তা করিতে হইবে। পরন্তু শ্রীমদ্ভাগবতের সর্বশেষে ভগবান্ বেদব্যাস স্বয়ংই যখন শ্রীমদ্ভাগবতকে “ব্রহ্মাত্মকত্বলক্ষণ” এবং “কৈবল্যৈকপ্রয়োজন” বলিয়া গিয়াছেন, তখন অধিকারিবিশেষের যে, শ্রীমদ্ভাগবত-বর্ণিত অদ্বৈতজ্ঞান বা ঐকাত্ম্য দর্শনের ফলে কৈবল্য বা ব্রহ্মভাব প্রাপ্তি হয়, উহা অলীক নহে, ইহাও অবশ্য স্বীকার্য। গোড়ীয় বৈষ্ণব দার্শনিকগণও অদ্বৈত জ্ঞান ও তাহার ফল “ঐকাত্ম্য”কে অশাস্ত্রীয় বলেন নাই। “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে কৃষ্ণদাস কবিরাজ মহাশয়ও লিখিয়াছেন, “নির্বিশেষ ব্রহ্ম সেই কেবল জ্যোতির্ময়। সামুদ্র্যের অধিকারী তাহা পায় লয়।” (আদি, ৫ম পঃ)। পূর্বে লিখিয়াছেন, “সৃষ্টি সাক্ষ্য আর সামীপ্য সালোক্য। সামুদ্র্য না চায় ভক্ত যাতে ব্রহ্ম ঐক্য ॥” (ঐ, ৩য় পঃ)। ফলকথা, অধিকারি-বিশেষের জন্ত শ্রীমদ্ভাগবতে যে অদ্বৈত জ্ঞানেরও উপদেশ হইয়াছে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। কারণ, শ্রীমদ্ভাগবতে যে, বহু স্থানে অদ্বৈত সিদ্ধান্তের স্পষ্ট বর্ণন আছে, ইহা অস্বীকার করা যায় না। কিন্তু ভক্তিপ্রধান শাস্ত্র শ্রীমদ্ভাগবতে ভক্তিলিপ্সু অধিকারিদিগের জন্তই বিশেষরূপে ভক্তির প্রাধান্য থাপন ও ভক্তিযোগের

১। নৈকান্ত্যতাং মে স্পৃহয়ন্তি কেচিৎপাদসেবাভিরতা মদীহাঃ। যেহন্যোন্যতো ভাগবতাঃ প্রসজ্য সভাজয়ন্তে মম পৌরুষাণি ॥—৩য় স্কন্ধ, ২৫শ অঃ, ৩৫ শ্লোক। ঐকাত্ম্যতাং সামুদ্র্যমোক্ষং। মদথ‘মীহা ক্রিয়া যেবাং। “প্রসজ্য” আসাং কৃষা। “পৌরুষাণি” বীর্যাণি।—স্বামিটীকা।

বর্ণন করা হইয়াছে। এইরূপে অধিকারিভেদামুসারেই শাস্ত্রে নানা মত ও নানা সাধনার উপদেশ হইয়াছে। ইহা ভিন্ন শাস্ত্রোক্ত নানা মতের সমন্বয়ের আর কোন পন্থা নাই। অবশ্য ঐরূপ সমন্বয়-ব্যাখ্যার দ্বারাও যে সকল সম্প্রদায়ের বিবাদেব শান্তি হয় না, ইহাও পূর্বে বলিয়াছি। পরন্তু ইহাও অবশ্য বক্তব্য যে, দ্বৈতবাদী ও অদ্বৈতবাদী প্রভৃতি সমস্ত আন্তিক দার্শনিকগণই বেদ হইতেই নানা বিরুদ্ধ মতের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ভিন্ন ভিন্ন বেদবাক্যকেই ভিন্ন ভিন্ন সিদ্ধান্তের প্রতিপাদক-রূপে গ্রহণ করিয়া নানারূপে ঐ সিদ্ধান্তের সমর্থন করিয়াছেন। বেদকে অপেক্ষা না করিয়া কেবল যে নিজ বুদ্ধির দ্বারাই তাঁহারা কেহই ঐ সকল সিদ্ধান্তের উদ্ভাবন ও সমর্থন করেন নাই, ইহা স্বীকার্য। কারণ, ঐরূপ বিষয়ে কেবল কাহারও বুদ্ধিমান্তরক্লিত সিদ্ধান্ত পূর্বকালে এ দেশে আন্তিক-সমাজে পরিগৃহীত হইত না। চার্বাক-সম্প্রদায় এই জন্ত শেষে তাঁহাদিগের সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে কোন কোন স্থলে বেদের বাক্যবিশেষও প্রদর্শন করিয়াছেন। মহামনীষী ভট্টহরি ও নিজে কোন মতবিশেষের সমর্থন করিলেও অন্তান্ত মতও যে, পূর্বোক্ত-রূপে বেদের বাক্যবিশেষকে আশ্রয় করিয়া তদনুসারেই ব্যাখ্যাত ও সমর্থিত হইয়াছে, ইহা বলিয়াছেন^১। ফল কথা, গ্রায় ও বৈশেষিক প্রভৃতি দর্শনে বেদার্থ বিচার করিয়া সিদ্ধান্ত সমর্থিত না হওয়ায় বেদনিরপেক্ষ বুদ্ধিমান্তর-ক্লিত সিদ্ধান্তই সমর্থিত হইয়াছে, ইহা বলা যায় না। মননশাস্ত্র বলিয়াই গ্রায়াদি দর্শনে বেদার্থ বিচার হয় নাই, ইহা প্রমাণন করা আবশ্যক।

প্রকৃত কথা এই যে, সাধনা ব্যতীত বেদার্থ বোধ হইতে পারে না। যাহার পরমেশ্বর ও গুরুতে পরা ভক্তি জন্মিয়াছে, সেই মহাত্মা ব্যক্তির হৃদয়েই বেদপ্রতি-পাদিত ব্রহ্ম প্রভৃতির তত্ত্ব প্রতিভাত হইয়া থাকে, ইহা ব্রহ্মতত্ত্বপ্রকাশক উপনিষৎ নিজেই বলিয়াছেন^২। স্মরণ্য কুতর্ক বা জিগীষামূলক ব্যর্থ বিচার পরিত্যাগ করিয়া, পরমেশ্বরের তত্ত্ব বুঝিতে তাঁহারই শরণাপন্ন হইতে হইবে, তাঁহাতেই প্রাপ্ত হইতে হইবে। তাঁহার রূপা ব্যতীত তাঁহাকে বুঝা যায় না এবং তাঁহাকে

১। “তস্যার্থবাদরূপাণি নিশ্চয়্য স্ববিবক্ষণজা :

একিঞ্চনাং মৈবতিনাং প্রবাদা বহুধা মতাঃ” ॥—বাক্যপদ্যম ১৭।

২। “যস্য দেবে পরা ভক্তিযর্থ্য দেবে তথা গুরোঃ ।

তস্যেতে কথিতা হ্যর্থঃ প্রকাশন্তে মহাত্মনঃ”।—শ্বেতাশ্বতর উপনিষদের শেষ শ্লোক।

লাভ করা যায় না,—“যমেবৈষ বৃণুতে তেন লভ্যঃ ।”—(কঠ) সূতরাং পূর্বোক্ত সকল বাদের চরম “কৃপাবাদ”ই সার বুদ্ধিয়া, তাঁহার কৃপালাভের অধিকারী হইতেই প্রযত্ন করা কর্তব্য । তিনি কৃপা করিয়া দর্শন দিলেই তাঁহাকে দেখা যাইবে, এবং তখনই কোন তত্ত্ব চরম জ্ঞেয় এবং সাধনার সর্বশেষ ফল কি, ইত্যাদি বুঝা যাইবে । সূতরাং তখন আর কোন সংশয়ই থাকিবে না । তাই শ্রুতি নিজেই বলিয়াছেন,—“ছিদ্যন্তে সর্বসংশয়াঃ...তস্মিন্ দৃষ্টে পরাবরে ॥” (মুণ্ডক ২।২) । কিন্তু যে পরা ভক্তির ফলে ব্রহ্মতত্ত্ব বুঝা যাইবে, যাহার ফলে তিনি কৃপা করিয়া দর্শন দিবেন, সেই ভক্তিও প্রথমে জ্ঞানসাপেক্ষ । কারণ, যিনি ভজনীয়, তাঁহার স্বরূপ ও গুণাদি বিষয়ে অজ্ঞ ব্যক্তির তাঁহার প্রতি ভক্তি জন্মিতে পারে না । তাই বেদে নানা স্থানে তাঁহার স্বরূপ ও গুণাদির বর্ণন হইয়াছে । বেদজ্ঞ ঋষিগণ সেই বেদার্থ স্মরণ করিয়া, নানাবিধ অধিকারীর জন্য নানাভাবে সেই ভজনীয় ভগবানের স্বরূপ ও গুণাদির বর্ণন করিয়াছেন । তাই মহর্ষি গৌতমও সাধকের ঈশ্বর বিষয়ে ভক্তিজাভের পূর্বোক্ত জ্ঞান-সম্পাদনের জগ্ন ন্যায়দর্শনে এই প্রকরণের দ্বারা উপদেশ করিয়া গিয়াছেন যে, ঈশ্বর জীবের কর্মসাপেক্ষ জগৎকর্তা এবং তিনিই জীবের সকল কর্মফলের দাতা । তিনি কর্মফল প্রদান না করিলে কর্ম সফল হয় না । অসংখ্য জীবের অসংখ্য বিচিত্র কর্ম্মানুসারেই তিনি অনাদি কাল হইতে সৃষ্টাদি কার্য্য করিতেছেন, সূতরাং তিনি সর্বজ্ঞ ও সর্বকর্তা । ভাস্কর্য্যকার বাৎসর্য্যানও মহর্ষির এই প্রকরণের শেষ সূত্রের ভাষ্যে পূর্বোক্ত উদ্দেশ্যেই “গুণবিশিষ্টমাত্মন্তরমীশ্বরঃ” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা ঈশ্বরের স্বরূপ ও গুণাদির বর্ণন করিয়াছেন । দ্বিতীয় আঙ্কিকের প্রারম্ভে ও শেষে আবার জগৎকর্তা পরমেশ্বরের কথা বলিব । “আদ্যন্তে চ মধ্যে চ হরিঃ সর্বত্র গীয়তে” ॥ ২১ ॥ ।

কেবলেশ্বরকারণতা-নিরাকরণ-প্রকরণ

(বাস্তিকাদি মতে ঈশ্বরোপাদানতা-প্রকরণ)

সমাপ্ত ॥৫॥

—০—

ভাষ্য । অপর ইদানীমাহ—

অনুবাদ । ইদানীং অর্থাৎ জীবের কর্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের নিমিত্ত-কারণত্ব ব্যবস্থাপনের পরে অপর (নাস্তিকবিশেষ) বলিতেছেন,—

সূত্র । অনিমিত্ততা ভাবাৎপত্তিঃ কণ্টক-

তৈক্ষ্ণ্যাদিদর্শনাৎ ॥২২॥৩৬৫॥

অনুবাদ । (পূর্বপক্ষ) ভাবপদার্থের (শরীরাদির) উৎপত্তি নির্নিমিত্তক, যেহেতু কণ্টকের তীক্ষ্ণতা প্রভৃতি (নির্নিমিত্তক) দেখা যায় ।

ভাষ্য । অনিমিত্ততা শরীরাদ্যুৎপত্তিঃ, কস্মাৎ ? কণ্টকতৈক্ষ্ণ্যাদিদর্শনাৎ, যথা কণ্টকস্য তৈক্ষ্ণ্যং, পর্বতধাতুনাং চিহ্নতা, গ্রাব্যাঃ শল্লক্ষতা, নির্নিমিত্তগো-পাদানবচ্য দৃষ্টং, তথা শরীরাদিসংগোহপীতি ।

অনুবাদ । শরীরাদির উৎপত্তি নির্নিমিত্তক অর্থাৎ উহার নিমিত্ত-কারণ নাই । (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু কণ্টকের তীক্ষ্ণতা প্রভৃতি দেখা যায় । (তাৎপর্যার্থ) যেমন কণ্টকের তীক্ষ্ণতা, পার্শ্বতা ধাতুনমূহের নানাবর্ণতা, প্রস্তর-সমূহের কাঠিন্য (ইত্যাদি) নির্নিমিত্ত এবং উপাদানবিশিষ্ট অর্থাৎ নিমিত্তকারণশূন্য, কিন্তু উপাদান কারণ বিশিষ্ট দেখা যায়, তদ্রূপ শরীরাদিসৃষ্টিও নির্নিমিত্ত, কিন্তু উপাদানকারণবিশিষ্ট ।

টিপ্পনী । মহর্ষি “প্রোত্যভাবে”র পরীক্ষা করিতে তাঁহার মতে শরীরাদি ভাব-কাষের উপাদান কারণ প্রকাশ করিয়া পূর্বপ্রকরণের দ্বারা জীবের কর্মমাপেক্ষ ঈশ্বরকে নিমিত্ত-কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন । কিন্তু কোন চার্বাক-সম্প্রদায় শরীরাদি ভাব-কাষের উপাদান-কারণ স্বীকার করিলেও নিমিত্ত-কারণ স্বীকার করেন নাই । সুতরাং তাঁহাদিগের মতে ঈশ্বর জীবের কর্ম ও শরীরাদি সৃষ্টির কারণ না হওয়ায় উহার অস্তিত্বে কোন প্রশ্ন নাই । তাই মহর্ষি এখানে তাঁহার পূর্বপ্রকরণোক্ত সিদ্ধান্তের বাধক নাস্তিক-সম্প্রদায়ের মতকে পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ করিতে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, শরীরাদি ভাব-পদার্থের উৎপত্তি “অনিমিত্ত” অর্থাৎ নিমিত্তকারণশূন্য । সূত্রে “অনিমিত্ততঃ” এই স্থলে “অনিমিত্তা” এইরূপ প্রথমান্ত পদের উত্তর “তসিল” (তস্) প্রত্যয় বিহিত হইয়াছে । সুতরাং উহার দ্বারা অনিমিত্ত অর্থাৎ নিমিত্তকারণশূন্য, এইরূপ অর্থ বুঝা যায় । ভাষ্যকারও সূত্রোক্ত “অনিমিত্ততঃ” এই পদেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন “অনিমিত্তা” । শরীরাদি ভাবকাষের উৎপত্তি নির্নিমিত্তক, ইহা বুঝিব কিরূপে, ঐ বিষয়ে প্রশ্ন কি ? তাই সূত্রে বলা হইয়াছে, “কণ্টকতৈক্ষ্ণ্যাদিদর্শনাৎ” । উদ্ভোতকর ইহার তাৎপর্য ব্যাখ্যা

লাভ করা যায় না,—“যমেবৈষ বৃণুতে তেন লভ্যঃ।”—(কঠ) সূতরাং পূর্বোক্ত সকল বাদের চরম “কৃপাবাদ”ই সার বুদ্ধিয়া, তাঁহার কৃপালাভের অধিকারী হইতেই প্রযত্ন করা কর্তব্য। তিনি কৃপা করিয়া দর্শন দিলেই তাঁহাকে দেখা যাইবে, এবং তখনই কোন তত্ত্ব চরম জ্ঞেয় এবং সাধনার সর্বশেষ ফল কি, ইত্যাদি বুঝা যাইবে। সূতরাং তখন আর কোন সংশয়ই থাকিবে না। তাই শ্রুতি নিজেই বলিয়াছেন,—“ছিদ্যন্তে সর্বসংশয়াঃ...তস্মিন্ দৃষ্টে পরাবরে ॥” (মুণ্ডক ২।২)। কিন্তু যে পরা ভক্তির ফলে ব্রহ্মতত্ত্ব বুঝা যাইবে, যাহার ফলে তিনি কৃপা করিয়া দর্শন দিবেন, সেই ভক্তিও প্রথমে জ্ঞানসাপেক্ষ। কারণ, যিনি ভজনীয়, তাঁহার স্বরূপ ও গুণাদি বিষয়ে অজ্ঞ ব্যক্তির তাঁহার প্রতি ভক্তি জন্মিতে পারে না। তাই বেদে নানা স্থানে তাঁহার স্বরূপ ও গুণাদির বর্ণন হইয়াছে। বেদজ্ঞ ঋষিগণ সেই বেদার্থ স্মরণ করিয়া, নানাবিধ অধিকারীর জন্য নানাভাবে সেই ভজনীয় ভগবানের স্বরূপ ও গুণাদির বর্ণন করিয়াছেন। তাই মহর্ষি গৌতমও সাধকের ঈশ্বর বিষয়ে ভক্তিলাভের পূর্বোক্ত জ্ঞান-সম্পাদনের জগ্না ন্যায়দর্শনে এই প্রকরণের দ্বারা উপদেশ করিয়া গিয়াছেন যে, ঈশ্বর জীবের কর্মসাপেক্ষ জগৎকর্তা এবং তিনিই জীবের সকল কর্মফলের দাতা। তিনি কর্মফল প্রদান না করিলে কর্ম সফল হয় না। অসংখ্য জীবের অসংখ্য বিচিত্র কর্মানুসারেই তিনি অনাদি কাল হইতে সৃষ্টিাদি কার্য্য করিতেছেন, সূতরাং তিনি সর্বজ্ঞ ও সর্বকর্তা। ভাস্কর্য্যকার বাৎস্যায়নও মহর্ষির এই প্রকরণের শেষ সূত্রের ভাষ্যে পূর্বোক্ত উদ্দেশ্যেই “গুণবিশিষ্টমায়াস্মরমীশ্বরঃ” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা ঈশ্বরের স্বরূপ ও গুণাদির বর্ণন করিয়াছেন। দ্বিতীয় আঙ্কিকের প্রারম্ভে ও শেষে আবার জগৎকর্তা পরমেশ্বরের কথা বলিব। “আদ্যন্তে চ মধ্যে চ হরিঃ সর্বত্র গীয়তে” ॥ ২। ॥

কেবলেশ্বরকারণতা-নিরাকরণ-প্রকরণ

(বাস্তবিকাদি মতে ঈশ্বরোপাদানতা-প্রকরণ)

সমাপ্ত ॥৫॥

—০—

ভাষ্য। অপর ইদানীমাহ—

অনুবাদ। ইদানীং অর্থাৎ জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের নিমিত্ত-কারণত্ব ব্যবস্থাপনের পরে অপর (নাস্তিকবিশেষ) বলিতেছেন,—

সূত্র । অনিমিত্ততা ভাবাৎপত্তিঃ কণ্টক-

তৈক্ষ্ণ্যাদিদর্শনাৎ ॥২২॥৩৬৫॥

অনুবাদ । (পূর্বপক্ষ) ভাবপদার্থের (শরীরাদির) উৎপত্তি নির্নিমিত্তক, যেহেতু কণ্টকের তীক্ষ্ণতা প্রভৃতি (নির্নিমিত্তক) দেখা যায় ।

ভাষ্য । অনিমিত্ততা শরীরাদ্যুৎপত্তিঃ, কস্মাৎ ? কণ্টকতৈক্ষ্ণ্যাদিদর্শনাৎ, যথা কণ্টকস্য তৈক্ষ্ণ্যং, পংখ্যভাষ্যত্বাৎ চিত্ততা, গ্রাব্যাৎ শব্দত্বাৎ, নির্নিমিত্তশো-
পাদানবচ্য দৃষ্টং, তথা শরীরাদিসংগোহপীতি ।

অনুবাদ । শরীরাদির উৎপত্তি নির্নিমিত্তক অর্থাৎ উহার নিমিত্ত-কারণ নাই । (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু কণ্টকের তীক্ষ্ণতা প্রভৃতি দেখা যায় । (তাৎপর্যার্থ) যেমন কণ্টকের তীক্ষ্ণতা, পার্শ্বত্যা ধাতুনমূহের নানাবর্ণতা, প্রস্তর-সমূহের কাঠিন্য (ইত্যাদি) নির্নিমিত্ত এবং উপাদানবিশিষ্ট অর্থাৎ নিমিত্তকারণশূন্য, কিন্তু উপাদান কারণ বিশিষ্ট দেখা যায়, তদ্রূপ শরীরাদিসৃষ্টিও নির্নিমিত্ত, কিন্তু উপাদানকারণবিশিষ্ট ।

টিপ্পনী । মহর্ষি “প্রত্যভাবের” পরীক্ষা করিতে তাঁহার মতে শরীরাদি ভাব-
কার্যের উপাদান কারণ প্রকাশ করিয়া পূর্বপ্রকরণের দ্বারা জীবের কর্মসাপেক্ষ
ঈশ্বরকে নিমিত্ত-কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন । কিন্তু কোন চার্বাক-
সম্প্রদায় শরীরাদি ভাব-কার্যের উপাদান-কারণ স্বীকার করিলেও নিমিত্ত-কারণ
স্বীকার করেন নাই । সুতরাং তাঁহাদিগের মতে ঈশ্বর জীবের কর্ম ও শরীরাদি
সৃষ্টির কারণ না হওয়ায় উহার অস্তিত্বে কোন প্রশ্ন নাই । তাই মহর্ষি এখানে
তাঁহার পূর্বপ্রকরণোক্ত সিদ্ধান্তের বাধক নাস্তিক-সম্প্রদায়ের মতকে পূর্বপক্ষরূপে
প্রকাশ করিতে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, শরীরাদি ভাব-পদার্থের উৎপত্তি
“অনিমিত্ত” অর্থাৎ নিমিত্তকারণশূন্য । সূত্রে “অনিমিত্ততঃ” এই স্থলে “অনিমিত্তা”
এইরূপ প্রথমাস্ত পদের উত্তর “তসিল” (তস্) প্রত্যয় বিহিত হইয়াছে । সুতরাং
উহার দ্বারা অনিমিত্ত অর্থাৎ নিমিত্তকারণশূন্য, এইরূপ অর্থ বুঝা যায় । ভাষ্যকারও
সূত্রোক্ত “অনিমিত্ততঃ” এই পদেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন “অনিমিত্তা” । শরীরাদি
ভাবকার্যের উৎপত্তি নির্নিমিত্তক, ইহা বুঝিব কিরূপে, ঐ বিষয়ে প্রশ্ন কি ? তাই
সূত্রে বলা হইয়াছে, “কণ্টকতৈক্ষ্ণ্যাদিদর্শনাৎ” । উদ্ভোতকর ইহার তাৎপর্য ব্যাখ্যা

করিয়াছেন যে,^১ যেমন কণ্টকের তীক্ষ্ণতা প্রভৃতি নিমিত্তকারণশূন্য এবং উপাদান কারণবিশিষ্ট, তদ্রূপ শরীরাদি সৃষ্টিও নিমিত্তকারণশূন্য এবং উপাদানকারণবিশিষ্ট। উদ্যোতকর শেষে এই সূত্রে দৃষ্টান্তসূত্র বলিয়া পূর্বোক্ত মতের সাধক অতুমান বলিয়াছেন যে, রচনাবিশেষ যে শরীরাদি, তাহা নির্নিমিত্তক অর্থাৎ নিমিত্তকারণ-শূন্য, যেহেতু উহাতে সংস্থান অর্থাৎ আকৃতিবিশেষ আছে, যেমন কণ্টকাদি। অর্থাৎ তাঁহার মতে এই সূত্রে কণ্টকাদিকেই দৃষ্টান্তরূপে প্রদর্শন করিয়া পূর্বোক্ত-রূপ অতুমানই সূচিত হইয়াছে। তাৎপর্যটীকাকারও এখানে পূর্বপক্ষবাদীর যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, আকৃতিবিশেষবিশিষ্ট কণ্টকাদির নিমিত্তকারণের দর্শন না হওয়ায় কণ্টকাদির নিমিত্ত-কারণ নাই, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে ঐ কণ্টকাদি দৃষ্টান্তের দ্বারা আকৃতিবিশেষবিশিষ্ট শরীরাদিরও নিমিত্তকারণ নাই, ইহা অতুমানসিদ্ধ হয়। উদ্যোতকর ও বাচস্পতি মিশ্র এখানে কণ্টকাদিকেই সূত্রোক্ত দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন। কিন্তু সূত্র ও ভাষ্যের দ্বারা কণ্টকের তীক্ষ্ণতা প্রভৃতিই এখানে দৃষ্টান্ত বুঝা যায়। সে যাহা হউক পূর্বোক্ত মতবাদী-দিগের কথা এই যে, কণ্টকের তীক্ষ্ণতা কণ্টকের সংস্থান অর্থাৎ আকৃতিবিশেষ। কণ্টকের অবয়বের পরস্পর বিলক্ষণ সংযোগই উহার আকৃতি। ঐ আকৃতির উপাদানকারণ কণ্টকের অবয়ব প্রত্যক্ষসিদ্ধ এবং ঐ সমস্ত অবয়বই কণ্টকের উপাদান-কারণ। সূত্রং কণ্টক বা উহার তীক্ষ্ণতার উপাদান-কারণ নাই, ইহা বলা যায় না, প্রত্যক্ষসিদ্ধ কারণের অপলাপ করা যায় না। কিন্তু কণ্টকের এবং উহার তীক্ষ্ণতা প্রভৃতির বর্ত্তা প্রত্যক্ষসিদ্ধ নহে, অন্য কোন নিমিত্ত কারণেরও প্রত্যক্ষ হয় না। সূত্রং উহার নিমিত্ত-কারণ নাই, ইহাই স্বীকার্য। এইরূপ পার্কৃত্য ধাতুসমূহের নানাবর্ণতা ও প্রস্তুতের কাঠিন্য প্রভৃতি বহু পদার্থ আছে, যাহার বর্ত্তা প্রভৃতি অন্য কোন কারণের প্রত্যক্ষ না হওয়ায়, ঐ সমস্ত পদার্থ নিমিত্তকারণশূন্য, ইহাই স্বীকার্য। এইরূপ শরীরাদি ভাবকার্যের উপাদান-কারণ হস্তপদাদি অবয়ব প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ বলিয়া উহা স্বীকার্য। কিন্তু শরীরাদি ভাবকার্যের বর্ত্তা প্রভৃতি আর কোন কারণ বিষয়ে প্রমাণ নাই।

১। যথা কণ্টকৈতৈক্ষ্ণ্যাদি নির্নিমিত্তগুণ, উপাদানবচ, তথা শরীরাদিসংগোহপি।
 তদিদং দৃষ্টান্তসংগ্ৰহঃ। কঃ পুনরনু ন্যায়ঃ?—অনিমিত্তা রচনাবিশেষাঃ শরীরাদয়ঃ সংস্থান-
 বজ্জাং, কণ্টকাদিবাদিত।—ন্যায়বাস্তবিক।

সুতরাং পূর্বোক্ত কণ্টকাদি দৃষ্টান্তের দ্বারা শরীরাদি সৃষ্টি নিম্নমিত্তক অর্থাৎ নিম্নমিত্তকারণশূন্য, কিন্তু উপাদানকারণবিশিষ্ট, ইহাই সিদ্ধ হয়। এখানে পূর্ব-প্রচলিত সমস্ত ভাষাপুস্তকেই “নিম্নমিত্তকোপাদানং দৃষ্টং” এইরূপ ভাষাপাঠ দেখা যায়। কিন্তু উদ্ভোতকর লিখিয়াছেন, “নিম্নমিত্তক উপাদানবচ।” উদ্ভোতকরের ঐ কথার দ্বারা ভাষ্যকারের “নিম্নমিত্তকোপাদানবচ দৃষ্টং” এইরূপ পাঠই প্রকৃত বলিয়া গ্রহণ করা যায়। কোন ভাষাপুস্তকেও ঐরূপ ভাষাপাঠই গৃহীত হইয়াছে। সুতরাং ঐরূপ ভাষাপাঠই প্রকৃত বলিয়া গৃহীত হইল। বস্তুতঃ ভাবকার্য নিম্নমিত্তকারণশূন্য, কিন্তু উপাদান-কারণ-বিশিষ্ট, এইরূপ মতই এই সূত্রে পূর্বপক্ষরূপে সূচিত হইলে পূর্বোক্তরূপ ভাষাপাঠই গ্রহণ করিতে হইবে। প্রচলিত পাঠ বিশুদ্ধ বলিয়া বুঝা যায় না। উদ্ভোতকরও পূর্বোক্তরূপ মতই এখানে পূর্বপক্ষরূপে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। “তাৎপর্যপরিশুদ্ধি”কার উদয়নাচার্যের কথার দ্বারাও পূর্বোক্ত মতবিশেষই এখানে পূর্বপক্ষ বুঝা যায়। ফলকথা, ভাষ্যকার বাংলায়ন প্রভৃতি প্রাচীনগণের মতে এখানে ভাবকার্যের উপাদান কারণ আছে, কিন্তু নিম্নমিত্তকারণ নাই, ইহাই পূর্বপক্ষ। কিন্তু তাৎপর্যপরিশুদ্ধির টীকাকার বর্দ্ধমান উপাধ্যায় প্রভৃতি নব্য নৈয়ায়িকগণের মতে ভাবকার্যের কোন নিয়ত কারণই নাই, ইহাই এখানে পূর্বপক্ষ। উদ্ভোতকর ও বাচস্পতি মিশ্র যেমন এই প্রকরণকে “আকস্মিকত্ব-প্রকরণ” বলিয়াছেন, তদ্রূপ নব্য নৈয়ায়িক বৃত্তিকার বিশ্বনাথও তাহাই বলিয়াছেন। এই প্রকরণের ব্যাখ্যার পরে আকস্মিকত্ববাদের স্বরূপ বিষয়ে আলোচনা দ্রষ্টব্য ॥ ২২ ॥

সূত্র। অনিমিত্ত-নিম্নমিত্তভাবাননিম্নমিত্ততঃ ॥ ২৩ ॥ ৩৬৬ ॥

অনুবাদ। (উত্তর) “অনিমিত্তে”র নিম্নমিত্তাবশতঃ অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদী “অনিম্নমিত্ততঃ” এই বাক্যের দ্বারা অনিম্নমিত্তকেই ভাবকার্যের নিম্নমিত্ত বলায় “অনিম্নমিত্ততঃ” অর্থাৎ ভাবকার্যের উৎপত্তির নিম্নমিত্ত নাই, ইহা আর বলিতে পারেন না।

ভাষ্য। অনিম্নমিত্ততো ভাবোৎপত্তিরিত্যুচ্যতে, যতশ্চোৎপাদ্যতে তন্নিম্নমিত্তং, অনিম্নমিত্তস্য নিম্নমিত্তত্বাননিম্নমিত্তা ভাবোৎপত্তিরিত।

অনুবাদ। “অনিম্নমিত্ত” হইতে ভাবকার্যের উৎপত্তি, ইহা উক্ত হইতেছে,

কিন্তু যাহা হইতে উৎপন্ন হয়, তাহা নিমিত্ত। “অনিমিত্তে”র নিমিত্ততাবশতঃ ভাবকার্যের উৎপত্তি নির্নিমিত্তক নহে।

টিক্সনী। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তর বলিয়া, পরবর্তী সূত্রের দ্বারা ঐ উত্তরের খণ্ডন করায়, এই সূত্রোক্ত উত্তর, তাঁহার নিজের উত্তর নহে, উহা অপরের উত্তর, ইহা বুঝা যায়। তাই বাস্তবিককার, তাৎপর্য-টীকাকার ও ব্যক্তিকার প্রভৃতি এই সূত্রোক্ত উত্তরকে অপরের উত্তর বলিয়াই স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন। মহর্ষি নিজে যে এখানে কোন সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তর বলেন নাই, ইহা পরবর্তী সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকারের কথার দ্বারাও বুঝা যায়। পরে তাহা ব্যক্ত হইবে। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তরে অপরের কথা বলিয়াছেন যে, “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” এই বাক্যের দ্বারা “অনিমিত্ত” হইতে ভাবকার্যের উৎপত্তি কথিত হওয়ায় “অনিমিত্ত”ই ভাবকার্যের নিমিত্ত, ইহা বুঝা যায়। কারণ, “অনিমিত্ততঃ” এই পদে পঞ্চমী বিভক্তির দ্বারা হেতুতা অর্থই বুঝা যায়। তাহা হইলে যখন “অনিমিত্ত”ই ভাবকার্যের নিমিত্ত, ইহা বলা হয়, তখন ভাবকার্যের উৎপত্তি নির্নিমিত্তক অর্থাৎ উহার নিমিত্তকারণ নাই, ইহা আর বলা যায় না। ২৩ ॥

সূত্র । নিমিত্তানিমিত্তায়ারথ্যন্তরভাবাদপ্রতিষেধঃ ॥

॥২৪॥৩৬৭॥

অনুবাদ । (উত্তর) নিমিত্ত ও অনিমিত্তের অর্থান্তরভাব (ভেদ বশতঃ প্রতিষেধ অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত উত্তর হয় না ।

ভাষ্য । অন্যাস্থি নিমিত্তমন্যচ্চ নিমিত্তপ্রত্যাখ্যানং, নচ প্রত্যাখ্যানমেব প্রত্যাখ্যেয়ং, যথানুদকঃ কমণ্ডলুদূরিত নৌদক প্রতিষেধ উদকং ভবতীতি ।

স খণ্ডনং বাদোহকশ্মনিমিত্তঃ শরীরাদিসর্গ ইত্যেতন্মাম ভিধ্যতে, অভেদান্তং প্রতিষেধেনৈব প্রতিষিদ্ধো বেদিতব্য ইতি ।

অনুবাদ । যেহেতু নিমিত্ত অন্ত, এবং নিমিত্তের প্রত্যাখ্যান (অভাব) অন্ত, কিন্তু প্রত্যাখ্যানই প্রত্যাখ্যেয় হয় না, অর্থাৎ নিমিত্তের অভাব (প্রত্যাখ্যান) বলিলে উহা নিমিত্ত (প্রত্যাখ্যেয়) হয় না । যেমন “কমণ্ডলু অনুদক” (জলশূন্য), এই বাক্যের দ্বারা জলের প্রতিষেধ করিলে “জল আছে” ইহা বলা হয় না ।

সেই এই বাদ অর্থাৎ “ভাব পদার্থের উৎপত্তি নির্নিমিত্তক” এই পূর্বপক্ষ, “শরীরাদি সৃষ্টি কৰ্মনিমিত্তক নহে” এই পূর্বপক্ষ হইতে ভিন্ন নহে, অভেদবশতঃ সেই পূর্বপক্ষের প্রতিষেধের দ্বারাই প্রতিষিদ্ধ জানিবে। [অর্থাৎ তৃতীয়াধ্যায়ের শেষে “শরীরাদি সৃষ্টি কৰ্মনিমিত্তক নহে” এই পূর্বপক্ষের খণ্ডনের দ্বারাই “ভাব কার্যের উৎপত্তি নির্নিমিত্তক”, এই পূর্বপক্ষ খণ্ডিত হওয়ায় মহর্ষি এখানে আর পৃথক সূত্রের দ্বারা এই পূর্বপক্ষের খণ্ডন করেন নাই।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্বসূত্রোক্ত উত্তরের খণ্ডন করিতে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, নিমিত্ত ও অনিমিত্ত অর্থান্তর, অর্থাৎ ভিন্ন পদার্থ। সুতরাং পূর্বসূত্রোক্ত প্রতিষেধ হয় না। ভাষ্যকার মহর্ষির তাৎপর্য বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, নিমিত্ত ও নিমিত্তের প্রত্যাখ্যান ভিন্ন পদার্থ। প্রত্যাখ্যানই প্রত্যাখ্যেয় হয় না। তাৎপর্য এই যে, “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” এই বাক্যের দ্বারা ভাবকার্যের উৎপত্তির নিমিত্তের প্রত্যাখ্যান বলা হইয়াছে। নিমিত্তের প্রত্যাখ্যান বলিতে নিমিত্তের অভাব। নিমিত্ত ঐ অভাবের প্রতিযোগী বলিয়া উহাকে প্রত্যাখ্যেয় বলা হইয়াছে। পূর্বপক্ষবাদী নিমিত্তকে প্রত্যাখ্যান অর্থাৎ স্বীকার করায় নিমিত্ত তাঁহার প্রত্যাখ্যেয়, ইহাও বলা যায়। কিন্তু যাহা নিমিত্তের অভাব (প্রত্যাখ্যান), তাহা নিমিত্ত (প্রত্যাখ্যেয়) হইতে পারে না। কারণ, নিমিত্ত ও নিমিত্তের অভাব ভিন্ন পদার্থ। নিমিত্তের অভাব বলিলে নিমিত্ত বলা হয় না। যেমন “কমণ্ডলু জলশূন্য” এই কথা বলিলে কমণ্ডলুতে জল নাই, ইহাই বুঝা যায় ; কমণ্ডলুতে জল আছে, ইহা কখনই বুঝা যায় না। তদ্রূপ ভাবকার্যের নিমিত্ত নাই বলিলে নিমিত্ত আছে, ইহা কখনই বুঝা যায় না। ফলকথা, “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” এই বাক্যে “অনিমিত্ততঃ” এই পদে পঞ্চমী বিভক্তি প্রযুক্ত হয় নাই ; প্রথমা বিভক্তিই প্রযুক্ত হইয়াছে। সুতরাং উহার দ্বারা ভাবকার্যের উৎপত্তি নির্নিমিত্তক অর্থাৎ উহার নিমিত্তের অভাবই কথিত হইয়াছে। “অনিমিত্ত” অর্থাৎ নিমিত্তাভাবই ভাবকার্যের নিমিত্ত, ইহা কথিত হয় নাই। নিমিত্তাভাব ও নিমিত্ত, পরস্পরবিরোধী ভিন্ন পদার্থ। সুতরাং নিমিত্তাভাব বলিলে নিমিত্ত আছে, ইহাও বুঝা যায় না ; কিন্তু নিমিত্ত নাই, ইহাই বুঝা যায়। সুতরাং নিমিত্তাভাবই ভাবকার্যের নিমিত্ত, ইহাও বুঝা যায় না। কারণ, ভাবকার্যের যে কোন নিমিত্ত কারণ স্বীকার করিলে “অনিমিত্ততঃ” এই বাক্যের দ্বারা “নিমিত্ত নাই” এইরূপে সামান্ত্যঃ নিমিত্তের নিষেধ উপপন্ন হয় না। সুতরাং পূর্বোক্ত

পূর্বপক্ষবাদীর কথা না বুঝিয়াই অপর সম্প্রদায় পূর্বোক্তরূপ উত্তর বলিয়াছেন। তাহাদিগের ঐ প্রতিবেদ বা উত্তর ভ্রান্তিমূলক।

তবে ঐ পূর্বপক্ষের প্রকৃত উত্তর কি? সূত্রকার মহর্ষি এখানে নিজে কোন সূত্রের দ্বারা ঐ পূর্বপক্ষের খণ্ডন করেন নাই কেন? এইরূপ প্রশ্ন অবশ্যই হইবে। তাই ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, এই পূর্বপক্ষ এবং তৃতীয়াধ্যায়ের শেষে মহর্ষির খণ্ডিত “শরীরাদি-সৃষ্টি জীবের কৰ্ম্মনিমিত্তক নহে” এই পূর্বপক্ষ, ফলতঃ অভিন্ন। সুতরাং তৃতীয়াধ্যায়ে সেই পূর্বপক্ষের খণ্ডনের দ্বারা এই পূর্বপক্ষ পূর্বেই খণ্ডিত হওয়ায় মহর্ষি এখানে আর পৃথক্ সূত্রের দ্বারা উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করেন নাই। তাৎপর্য্য এই যে, মহর্ষি তৃতীয়াধ্যায়ের শেষ প্রকরণে নানা যুক্তির দ্বারা জীবের শরীরাদি সৃষ্টি যে, জীবের পূর্বকৃত কৰ্ম্মফল—ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মনিমিত্তক, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। সুতরাং জীবের শরীরাদি সৃষ্টিতে ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মরূপ অদৃষ্ট নিমিত্তকারণরূপে পূর্বেই প্রতিপন্ন হওয়ায় ভাবকাৰ্য্যের উৎপত্তিতে কোন নিমিত্ত-কারণ নাই, এই পূর্বপক্ষ পূর্বেই খণ্ডিত হইয়াছে। পরন্তু পূর্বপ্রকরণে জীবের কৰ্ম্মফল অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা ঈশ্বরেরও নিমিত্তকারণত্ব সমর্থন করিয়া, প্রসঙ্গতঃ আবশ্যক বোধে শেষে পূর্বপক্ষরূপে নাস্তিক মতবিশেষও প্রকাশ করিয়াছেন এবং অত্র সম্প্রদায় ঐ পূর্বপক্ষের যে অসদুত্তর বলিয়াছেন, তাহাও প্রকাশ করিয়াছেন। মহর্ষির নিজের যাহা উত্তর, তাহা পূর্বেই প্রকটিত হওয়ায় এখানে আর তাহার পুনরুক্তি করা তিনি আবশ্যক মনে করেন নাই। এখানে তাহার উত্তর বুঝিতে হইবে যে, শরীরাদি-সৃষ্টিতে জীবের পূর্বকৃত কৰ্ম্মফল ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মরূপ অদৃষ্ট নিমিত্ত-কারণ, ইহা পূর্বে নানা যুক্তির দ্বারা সমর্থন করা হইয়াছে, এবং ঐ অদৃষ্টরূপ নিমিত্ত-কারণ স্বীকার্য্য হইলে, উহার অধিষ্ঠাতা বা ফলদাতা ঈশ্বরও নিমিত্ত-কারণ বলিয়া স্বীকার্য্য, ইহাও পূর্বপ্রকরণে বলা হইয়াছে। অতএব ভাব-কাৰ্য্যের উৎপত্তির উপাদান-কারণ থাকিলেও কোন নিমিত্ত-কারণ নাই, এই মত কোনরূপেই উপপন্ন হয় না, উহা পূর্বেই নিরস্ত হইয়াছে।

উদ্ভোতকর এই প্রকরণের ব্যাখ্যা করিয়া শেষে নিজে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, সমস্ত কাৰ্য্যই নির্নিমিত্তক অর্থাৎ নিমিত্ত-কারণশূন্য, ইহা অসম্ভব প্রমাণের দ্বারা প্রতিপন্ন করিতে গেলে যাহাকে প্রতিপাদন করিতে হইবে, তিনি প্রতিপাদ্য পুরুষ, এবং যিনি প্রতিপাদন

করিবেন, তিনি প্রতিপাদক পুরুষ, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে ঐ প্রতিপাদন-ক্রিয়ার কৰ্ত্তা ও কৰ্ম্মকারক পুরুষদ্বয় যে, ঐ প্রতিপাদন-ক্রিয়ার নিমিত্ত, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, ক্রিয়ার নিমিত্ত না হইলে তাহা কারক হইতে পারে না। সুতরাং কোন কার্যেরই নিমিত্ত নাই বলিয়া আবার উহা প্রতিপাদন করিতে গেলে, ঐ প্রতিপাদন ক্রিয়ার নিমিত্ত স্বীকার করিতে বাধ্য হওয়ায় ঐ প্রতিজ্ঞা ব্যাহত হইবে। অথবা ঐ মত প্রতিপাদন না করিয়া নীরবই থাকিতে হইবে। পরন্তু পূৰ্বপক্ষবাদী “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা তাঁহার মত প্রতিপাদন করায় ঐ বাক্যকেও তিনি তাঁহার ঐ মত-প্রতিপাদনের নিমিত্ত বলিয়া স্বীকার করিতে বাধ্য। নচেৎ তিনি ঐ বাক্য প্রয়োগ করেন কেন? পরন্তু তিনি “সনিমিত্তা ভাবোৎপত্তিঃ” এই বাক্য এবং “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” এই বাক্যের অর্থ-ভেদ স্বীকার না করিয়া পারেন না। সুতরাং তিনি যে বাক্যবিশেষের প্রয়োগ করিয়াছেন, উহাই যে তাঁহার মত-প্রতিপাদনে নিমিত্ত, ইহা তাঁহাকে স্বীকার করিতেই হইবে। নচেৎ তিনি “সনিমিত্তা ভাবোৎপত্তিঃ” এইরূপ বাক্য কেন বলেন না? পরন্তু কার্য মাত্রেরই নিমিত্ত নাই বলিলে সৰ্বলোক ব্যবহারের উচ্ছেদ হয়। কেবল শরীরাদিই নিম্নিমিত্তক, এইরূপ অহুমান করিলেও কণ্টকাদি দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। কারণ, কণ্টকাদি যে নিম্নিমিত্তক, ইহা উভয়বাদ-সিদ্ধ নহে। ঘটপটাদি কার্যের কৰ্ত্তা প্রভৃতি নিমিত্ত-কারণ প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং ঘটপটাদি কার্যকে সনিমিত্তক বলিয়া স্বীকার করিতেই হইবে। ঐ ঘটপটাদি দৃষ্টান্তে কণ্টকাদিরও সনিমিত্তকত্ব অহুমানসিদ্ধ হওয়ায় কণ্টকাদিরও নিম্নিমিত্তকত্ব নাই। কণ্টকাদিরও অবশ্য নিমিত্ত-কারণ আছে। সুতরাং পূৰ্বপক্ষবাদীর ঐ অহুমানে কণ্টকাদি দৃষ্টান্তও হইতে পারে না।

পূৰ্বেই বলিয়াছি যে, উদ্ভোতকর ও বাচস্পতি মিশ্রের গ্রায় বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রভৃতি নব্য নৈয়ায়িকগণও এই প্রকরণকে “আকস্মিকত্ব প্রকরণ” বলিয়াছেন। বর্ধমান উপাধ্যায় প্রভৃতি নব্য নৈয়ায়িকগণের মতে ভাব-কার্যের কোনরূপ নিয়ত কারণ নাই, ইহাই এই প্রকরণের প্রথম সূত্রোক্ত পূৰ্বপক্ষ। বস্তুতঃ কোন নিয়ত কারণকে অপেক্ষা না করিয়া অকস্মাৎ কার্য জন্মে, জগতের সৃষ্টি ও প্রলয় অকস্মাৎ হইয়া থাকে, এই মতই “আকস্মিকত্ববাদ” নামে প্রসিদ্ধ আছে। এই “আকস্মিকত্ববাদে”রই অপর নাম “যদৃচ্ছাবাদ”। এই “যদৃচ্ছাবাদ”

ও অতি প্রাচীন মত। অনাদি কাল হইতেই আন্তিক মতের সহিত নানাবিধ নাস্তিক মতেরও প্রকাশ ও সমর্থন হইয়াছে। তাই উপনিষদেও আমরা সমস্ত নাস্তিক মতেরও পূর্বপক্ষরূপে সূচনা পাই। উপনিষদেও “কালবাদ”, “স্বভাববাদ” ও “নিয়তিবাদে”র সহিত পূর্বোক্ত “যদৃচ্ছাবাদে”রও উল্লেখ দেখিতে পাই^১। সেখানে ভাস্কর্য্য ও “দীপিকা”কারের ব্যাখ্যার দ্বারাও “যদৃচ্ছাবাদ” যে “আকস্মিকত্ববাদে”রই নামান্তর, ইহা আমরা বুঝিতে পারি। কিন্তু ঐ কালবাদ ও স্বভাববাদ প্রভৃতির স্বরূপ ব্যাখ্যায় মতভেদও দেখা যায়। সূত্রতসংহিতাতেও স্বভাববাদ, ঈশ্বরবাদ, কালবাদ, যদৃচ্ছাবাদ, নিয়তিবাদ ও পরিণামবাদের উল্লেখ দেখা যায়^২। কিন্তু সূত্রতসংহিতার প্রাচীন টীকাকার উল্লাঘাচার্য্য ঐ যদৃচ্ছাবাদের বিপরীত ব্যাখ্যা করিয়া গিয়াছেন। তাঁহার ব্যাখ্যামুসারে যদৃচ্ছাবাদীরাও কার্য্যের নিয়ত নিমিত্ত স্বীকার করেন বুঝা যায়। সুতরাং ঐ ব্যাখ্যা আমরা গ্রহণ করিতে পারি না। পরন্তু তিনি পূর্বোক্ত স্বভাববাদ প্রভৃতি সমস্ত মতকেই আয়ুর্বেদের মত বলিয়া, সূত্রতসংহিতা হইতেই ঐ সমস্ত মতেরই উদাহরণ প্রদর্শন করিয়াছেন এবং শেষে তিনি তাঁহার পূর্ববর্ত্তী টীকাকার জেজুট ও গয়দাসের ব্যাখ্যারও উল্লেখ করিয়াছেন। জেজুটের মতে

১। “কালঃ স্বভাবো নিয়তিযদৃচ্ছা”।—শ্বেতাশ্বতর উপনিষৎ। ১।২।

ইদানীং কালাদীনি ব্রহ্মকারণবাদপ্রতিপক্ষভূতানি বিচারবিষয়ভূতানি দর্শয়তি “কালঃ স্বভাবঃ” ইতি। “যোনিঃ” শব্দঃ সম্বধ্যতে। কালো যোনিঃ কারণং স্যাৎ। কালো নাম সম্বৎসরতানাং বিপরিনামহেতুঃ। স্বভাবো নাম পদার্থানাং প্রতিনিয়তা শক্তিঃ, অনেন্দ্রিয়্যমিব। নিয়তির-বিষয়পূণ্যাপলক্ষণং কর্ম্ম। যদৃচ্ছা আকস্মিকী প্রাপ্তিঃ।—শঙ্কর ভাষ্য। কালো নিমেষাদিপরাধ্বান্তপ্রত্যায়োপাদকো ভূতো বস্তুমান আগামীতি ব্যবহৃত্যমানো জ্ঞেয়ঃ। “স্বভাবঃ” স্বস্য তত্ত্বপদার্থস্য ভাবোহসাধারণকার্য্যকারিত্বং, যথাহেন্দ্রিয়্যাদিকারিত্বমপাং নিম্নদেশগমনাদি। “নিয়তিঃ” সম্বৎসরাদিগতাকারবান্ধবমনশক্তিঃ। যথা স্বতন্ত্রেব যোষিতাং গভর্ধারণং, ইন্দ্রিয়্যে সমুদ্ভবান্ধবিত্যাदि। “যদৃচ্ছা” কাকতালীয়ন্যায়েন সংবাদ-কারিণী কাচন শক্তিঃ। যথা স্বতন্ত্রতানাং যোষিতানাং কাশ্মাণ্ডং কস্মিংশ্চিদুতো গভর্ধারণ-মিত্যাदि।—শঙ্করানন্দকৃত দীপিকা।

২। বৈদ্যকে তু—“স্বভাবমীশ্বরং কালং যদৃচ্ছং নিয়তিস্তথা।

পরিণামশূন্যমন্তে প্রকৃতিং পৃথুর্দর্শনঃ”।—শারীরস্থান। ১।১১।

যো যতো ভবতি তৎ তন্নিমিত্তমিতি যদৃচ্ছমাঃ। যথা তৎপরিণামিনীমন্তো বহিরিতি।

—উল্লাঘাচার্য্যটীকা।

ঈশ্বর ভিন্ন স্বভাব, কাল, যদৃচ্ছা ও নিয়তি, এই সমস্তই ত্রিগুণাত্মিক প্রকৃতিরই পরিণামবিশেষ। সুতরাং ঐ সমস্তই মূল প্রকৃতি হইতে পরমার্থতঃ ভিন্ন পদার্থ না হওয়ায় আয়ুর্বেদের মতেও ঐ স্বভাব প্রভৃতি জগতের উপাদান- কারণ, ইহা বলা যাইতে পারে। কারণ, ত্রিগুণাত্মিকা প্রকৃতিই জগতের মূল কারণ, ইহাই আয়ুর্বেদের মত। গয়দাসের মতে সূক্ষ্মতোক স্বভাব, ঈশ্বর ও কাল প্রভৃতি সমস্তই জগতের কারণ। তন্মধ্যে প্রকৃতির পরিণাম উপাদান-কারণ। স্বভাব প্রভৃতি প্রথমোক্ত পাঁচটি নিমিত্ত-কারণ। ফলকথা, “ব্রহ্মতসংহিতা”র প্রাচীন টীকাকারগণের মতে সূক্ষ্মতোক “স্বভাবমীশ্বরং কালং” ইত্যাদি শ্লোক-বর্ণিত মত আয়ুর্বেদেরই মত, ইহা বুঝা যায়। উক্ত শ্লোকের পূর্বোক্ত “বৈজ্ঞকে তু” এই বাক্যের দ্বারাও সরল ভাবে উহাই বুঝা যায়। কিন্তু কোন আধুনিক টীকাকার প্রাচীন ব্যাখ্যা পরিত্যাগ করিয়া উক্ত শ্লোকের ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, “পৃথুদর্শী”রা অর্থাৎ সূক্ষ্মদর্শীরা কেহ স্বভাব, কেহ ঈশ্বর, কেহ কাল, কেহ যদৃচ্ছা, কেহ নিয়তি ও কেহ পরিণামকে জগতের “প্রকৃতি” অর্থাৎ মূল কারণ মনে করেন। অর্থাৎ উহার কোন মতই আয়ুর্বেদের মত নহে। আয়ুর্বেদের মত পরবর্তী শ্লোকে কথিত হইয়াছে। অবশ্য “স্বভাববাদ” প্রভৃতির প্রাচীন ব্যাখ্যানুসারে “ব্রহ্মতসংহিতা”র পূর্বোক্ত “স্বভাবমীশ্বরং কালং” ইত্যাদি শ্লোকের নবীন ব্যাখ্যা সঙ্গত হইতে পারে। কিন্তু ঐ শ্লোকের পূর্বে “বৈজ্ঞকে তু” এইরূপ বাক্য কেন প্রযুক্ত হইয়াছে? উহার পরবর্তী শ্লোকে আয়ুর্বেদের মত কথিত হইলে তৎপূর্বেই “বৈদ্যকে তু” এই বাক্য কেন প্রযুক্ত হয় নাই? ইহা প্রণিধান করা আবশ্যক। এবং পূর্বোক্ত শ্লোকে “পরিণামঞ্চ” এই বাক্যের দ্বারা কিসের পরিণামকে কিরূপে কোন সম্প্রদায় জগতের প্রকৃতি বলিয়াছেন, উহা কিরূপেই বা সম্ভব হয় এবং ঐ শেষোক্ত মতও আয়ুর্বেদের মত নহে কেন? এই সমস্তও চিন্তা করা আবশ্যক। সে যাহা হউক, আমরা পূর্বে যে “যদৃচ্ছাবাদের” কথা বলিয়াছি, উহা যে, “আকস্মিকত্ববাদে”রই নামান্তর, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই। “যদৃচ্ছা” শব্দের অর্থ এখানে অকস্মাৎ। তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকের ৩১শ সূত্রে মহর্ষি গোতমও অকস্মাৎ অর্থে “যদৃচ্ছা” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। এবং মহর্ষি গোতমের সর্বপ্রথম সূত্রের ভাষ্যে তর্কের উদাহরণ প্রদর্শন করিতে ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন যে, “আকস্মিক” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, উহার অর্থ বিনা

কারণে উৎপন্ন, ইহাও স্পষ্ট বুঝা যায়। (১ম খণ্ড, ৫৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। সুতরাং কোন নিয়ত কারণকে অপেক্ষা না করিয়া কার্য স্বয়ংই উৎপন্ন হয়, ইহাই “আকস্মিকত্ববাদ” বলিয়া আমরা বুঝিতে পারি। “যদৃচ্ছা” শব্দের দ্বারাও ঐরূপ অর্থ বুঝা যায়। বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম পাদের ৩৩শ সূত্রের শঙ্করভাব্যের “ভামতী” টীকায় শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের “যদৃচ্ছা বা স্বভাবাদ্বা” এই বাক্যের ব্যাখ্যায় “কল্পতরু” টীকাকার অমলানন্দ সরস্বতী যাহা বলিয়াছেন, তদ্বারাও পূর্বোক্ত “যদৃচ্ছা” শব্দের পূর্বোক্তরূপ অর্থই বুঝা যায় এবং “যদৃচ্ছা” ও “স্বভাব” যে ভিন্ন পদার্থ, ইহাও বুঝা যায়। পূর্বোক্ত খেতাস্থতর উপনিষৎ প্রভৃতিতেও “স্বভাব” ও “যদৃচ্ছা”র পৃথক্ উল্লেখই দেখা যায়। কিন্তু স্বভাববাদীরাও যদৃচ্ছাবাদীদিগের দ্বারা নিজ মত সমর্থন করিতে কণ্টকের তীক্ষ্ণতাকে দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। “বুদ্ধচরিত” গ্রন্থে অশ্বঘোষ “স্বভাববাদে”র উল্লেখ করিতে লিখিয়াছেন, “কঃ কণ্টকশ্চ প্রকরোতি তৈক্ষ্ণ্যং”^১। জৈন পণ্ডিত নেমিচন্দ্রের প্রাকৃত ভাষায় লিখিত “গোশ্মট্-সার” গ্রন্থেও “স্বভাববাদ” বর্ণনে ঐরূপ কথাই পাওয়া যায়^২। সুতরাং মহর্ষি গোতমের পূর্বোক্ত “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ কণ্টকতৈক্ষ্ণ্যাদিদর্শনাৎ” এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষরূপে পূর্বোক্ত “স্বভাববাদ”ই কথিত হইয়াছে, ইহাও বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু উদ্যোতকর প্রভৃতি দ্বারাচার্যগণ সকলেই এই প্রকরণকে আকস্মিকত্ব-প্রকরণ নামে উল্লেখ করায় তাঁহাদিগের মতে “আকস্মিকত্ববাদ”ই মহর্ষির এই প্রকরণোক্ত পূর্বপক্ষ, ইহাই বুঝা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার এবং বাস্তবিককার উদ্যোতকরের ব্যাখ্যার দ্বারা

১। নিয়তানিমিত্তমনপেক্ষা যদা কদাচিৎ প্রবৃত্ত্যাদয়ো যদৃচ্ছা। স্বভাববত্ত্বং স এব যাবদ্ব্যবভাবী; যথা স্বাসাদো। —কণ্টকতরু।

২। “কঃ কণ্টকস্য প্রকরোতি তৈক্ষ্ণ্যং বিচিহ্নভাবং মৃগপক্ষিণাং বা।

স্বভাবতঃ সর্বমিদং প্রবৃত্তং ন কামকারোহন্তি কৃতঃ প্রযত্নঃ।—বুদ্ধচরিত। ৫২।

“সুশ্রুতসংহিতা”র টীকাকার ডহগুণাচার্য “স্বভাববাদে”র ব্যাখ্যা করিতে লিখিয়াছেন, ‘তথাহি কঃ কণ্টকানাং প্রকরোতি তৈক্ষ্ণ্যং, চিহ্নং বিচিহ্নং মৃগপক্ষিণাং। মাধ্ব্যামিক্ষৌ কটুতা মরীচে, স্বভাবতঃ সর্বমিদং প্রবৃত্তং।’ —শারীরস্থান ১।১১—টীকা।

৩। “কো করই কটয়ানং তিক্খন্তং মিগবিহংগমাদীনং।

বিবিহন্তং ত্বে সহোহো ইদি সস্বং পিমা সহোহোন্তি।—গোশ্মট্-সার, ৮৮৩ শ্লোক।

ভাবকার্যের নিমিত্ত-কারণ নাই, কিন্তু উপাদান-কারণ আছে, এই মতই পূর্বোক্ত সূত্রে কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায় এবং “তাৎপর্যপরিভুক্তি”কার উদয়নাচার্যের কথার দ্বারাও তাহাই বুঝা যায়, ইহা পূর্বে বলিয়াছি। সুতরাং তাঁহাদিগের মতে পূর্বোক্ত মতবিশেষও যে, সূত্রাচীন কালে একপ্রকার “আকস্মিকত্ববাদ” নামে কথিত হইত, ইহা বুঝা যায়। পরে কার্যের নিয়ত কোন কারণই নাই, এই মতই “আকস্মিকত্ববাদ” নামে প্রসিদ্ধ ও সমর্থিত হওয়ায় বর্দ্ধমান উপাধ্যায় ও বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রভৃতি নব্য ব্যাখ্যাকারগণ ঐরূপ “আকস্মিকত্ববাদ”কেই এখানে পূর্বপক্ষরূপে ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং উদয়নাচার্য “তাৎপর্যপরিভুক্তি” গ্রন্থে গ্রায়বাস্তিক ও তাৎপর্যটীকার ব্যাখ্যানুসারে পূর্বোক্ত প্রথম প্রকার “আকস্মিকত্ব”বাদকে এখানে পূর্বপক্ষরূপে উল্লেখ করিলেও তিনি তাঁহার “গ্রায়কুসুমাজলি” গ্রন্থে “আকস্মিকত্ববাদে”র নানারূপ ব্যাখ্যা করিতে পূর্বোক্ত-রূপ কোন ব্যাখ্যা করেন নাই। ফলকথা, ভাবকার্যের উপাদান-কারণ আছে, কিন্তু নিমিত্ত-কারণ নাই, এইরূপ মত আর কেহই “আকস্মিকত্ববাদ” বলিয়া উল্লেখ না করিলেও সূত্রাচীন কালে উহাও যে এক প্রকার “আকস্মিকত্ববাদ” নামে কথিত হইত, ইহা উদ্যোতকর প্রভৃতির ব্যাখ্যার দ্বারা আমরা বুঝিতে পারি। নচেৎ অল্প কোনরূপে তাঁহাদিগের কথার সামঞ্জস্য হয় না। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য “গ্রায়কুসুমাজলি” গ্রন্থের প্রথম স্তবকে চতুর্থ কারিকায় “মাপেক্ষ-ত্বাৎ” এই বাক্যের দ্বারা বিচারপূর্বক কার্যাকারণ ভাবের ব্যবস্থাপন করিয়া, শেষে “অকস্মাদেব ভবতীতি চেৎ ?” এই বাক্যের দ্বারা “আকস্মিকত্ববাদ”কে পূর্বপক্ষরূপে উল্লেখ করিয়া “হেতুভূতিনিষেধো ন” ইত্যাদি পঞ্চম কারিকা^২র দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, “অকস্মাদেব” ভবতি এই বাক্যের দ্বারা কার্যের হেতু নিষেধ হইতে পারে না, অর্থাৎ কার্যের কিছুমাত্র কারণ নাই, ইহা বলা যায় না। (২) কার্যের “ভূতি” অর্থাৎ উৎপত্তিই হয় না, ইহাও বলা যায় না। (৩) কার্য নিজেই নিজের কারণ, কার্যের অতিরিক্ত কোন কারণ নাই, ইহাও বলা যায় না। (৪) এবং কোন “অনুপাত্য” অর্থাৎ অলীক পদার্থই কার্যের কারণ, কার্যের বাস্তব কোন কারণ নাই, ইহাও বলা

১। “হেতুভূতিনিষেধো ন স্বানুপাত্যাবধি নচ

স্বভাববর্ণনা নৈবমবধেনি রতত্ত্বঃ”।—ন্যায়কুসুমাজলি। ১।৫।

যায় না। অর্থাৎ “অকস্মাদেব ভবতি” এই বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ চতুর্বিধ মতের কোন মতই সংস্থাপন করা যায় না। উদয়নাচার্য্য শেষে ঐ কারিকার দ্বারা “স্বভাববাদে”রও খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু “গ্রায়কুসুমাজলি”র প্রাচীন টীকাকার বরদরাজ ও বঙ্কমান উপাধ্যায় ঐ কারিকার ব্যাখ্যায় বলিয়াছেন যে, যদি পূর্বপক্ষবাদী বলেন যে, “অকস্মাদেব ভবতি” এই বাক্যে “অকস্মাৎ” শব্দের অর্থ স্বভাব, উহার মধ্যে “কিম্” শব্দ ও “নঞ” শব্দ নাই। নঞর্থক “অ” শব্দও পৃথক ভাবে উহার পূর্বে প্রযুক্ত হয় নাই। কিন্তু ঐ “অকস্মাৎ” শব্দটি “অশ্বকর্ণ” প্রভৃতি শব্দের গ্রায় বাৎপত্তিশূন্য, স্বভাব অর্থেই উহারূঢ়। তাহা হইলে “অকস্মাদেব ভবতি” এই বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, কার্য্য স্বভাব হইতেই উৎপন্ন হয়। তাই উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্ত কারিকার তৃতীয় চরণ বলিয়াছেন, “স্বভাব-বর্ণনা নৈবং”। অর্থাৎ স্বভাব হইতেই কার্য্য জন্মে, ইহাও বলা যায় না। কিন্তু স্বভাববাদিগণ যে, “অকস্মাদেব ভবতি” এই বাক্যের দ্বারা স্বভাববাদের বর্ণনা করিয়াছেন, ইহা আর কোথাও দেখা যায় না। গ্রায়কুসুমাজলিকারিকার নব্য টীকাকার নবদ্বীপের হরিদাস তর্কাচার্য্য পূর্বোক্ত পঞ্চম কারিকার অবতারণা করিতে লিখিয়াছেন,—“অকস্মাদেব ভবতি ন কিঞ্চিদপেক্ষং কার্য্যমিতি, অতএব “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ কণ্টকতৈক্সাদিদর্শনা”দ্বিতীয়া পূর্বপক্ষসূত্রং, তত্রাহ”। হরিদাস তর্কাচার্য্যের কথার দ্বারা “অকস্মাদেব ভবতি ন কিঞ্চিদপেক্ষং কার্য্যং” এই বাক্যটি যে, তাঁহার গুরুমুখশ্রুত আকস্মিকত্ববাদীদিগের সিদ্ধান্তসূত্র, ইহা মনে হয়। এবং “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” ইত্যাদি গ্রায়সূত্রের দ্বারা তাঁহার পূর্বোক্ত “অকস্মাদেব ভবতি” এই মতই যে, পূর্বপক্ষরূপে কথিত হইয়াছে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। অবশ্য উদয়নাচার্য্য “মাপেক্ষত্বাৎ” এই হেতুবাক্যের দ্বারা কার্য্য নিজের উৎপত্তিতে কিছু অপেক্ষা করে, নচেৎ কার্য্যের কাদাচিংকত্বের ব্যাঘাত হয়, অর্থাৎ কার্য্য কখনও আছে, কখনও নাই, ইহা হইতে পারে না, সর্বদাই কার্য্যের উৎপত্তি অনিবার্য্য হওয়ায় কার্য্যের সর্বকালবর্তিত্বেরই আপত্তি হয়, এইরূপ যুক্তির দ্বারা কার্য্যের যে কারণ আছে, ইহা প্রতিপন্ন করিয়া, পরে উহা সমর্থন করিতেই “আকস্মিকত্ববাদ” ও “স্বভাববাদে”র খণ্ডন করিয়াছেন। সুতরাং ঐ উভয় মতেই যে, কার্য্যের কোন নিয়ত কারণ নাই, ইহাও উদয়নাচার্য্যের ঐ বিচারের দ্বারা বুঝা যায়। কিন্তু স্বভাববাদীরা উদয়নাচার্য্যের প্রদর্শিত পূর্বোক্ত আপত্তি চিন্তা করিয়া স্বভাব বলিয়া কোন পদার্থ স্বীকারপূর্বক

বলিয়াছিলেন যে, কার্য যে কোন নিয়ত দেশকালেই উৎপন্ন হয়, সর্বত্র ও সর্বকালে উৎপন্ন হয় না, ইহাতে স্বভাবই নিয়ামক অর্থাৎ স্বভাবতঃই ঐরূপ হইয়া থাকে। “আকস্মিকত্ববাদ” হইতে “স্বভাববাদে”র এই বিশেষই উদয়নাচার্যের কথার দ্বারা বুঝিতে পারা যায়। “শ্রায়কুহুমাজ্জলি”র প্রাচীন টীকাকার বরদরাজ এবং বর্দ্ধমান উপাধ্যায়ও শেষে ঐ “স্বভাববাদে”র ব্যাখ্যা করিতে স্বভাববাদীদিগের কারিকা^১ উদ্ধৃত করিয়া স্বভাববাদের বিশেষ প্রদর্শন করিয়াছেন। মাধবাচার্য “সর্বদর্শনসংগ্রহে” চার্কাকদর্শন প্রবন্ধে ঐ কারিকা উদ্ধৃত করিয়াছেন। উদয়নাচার্য পূর্বোক্ত বিচারের শেষে স্বভাববাদকেই বিশেষরূপে খণ্ডন করিয়াছেন, তিনি বিচার দ্বারা প্রতিপন্ন করিয়াছেন যে “স্বভাব” বলিয়া কোন পদার্থ স্বীকার করিয়াও পূর্বোক্ত আপত্তি নিরাস করা যায় না। বস্তুতঃ ঐ “স্বভাবে”র কোনরূপ ব্যাখ্যা করা যায় না। কারণ, “স্বভাব” বলিলে স্বকীয় ভাব বা স্বীয় ধর্মবিশেষ বুঝা যায়। এখন ঐ “স্বভাব” কি কার্যের স্বভাব, অথবা কারণের স্বভাব, ইহা বলা আবশ্যক। কার্যের স্বভাব বলিলে উহা কার্যের উৎপত্তির পূর্বে না থাকায় উহা নিয়ত দেশকালে কার্যের উৎপত্তির নিয়ামক হইতে পারে না। ঘটের উৎপত্তির পূর্বে ঘটের কোন স্বভাব থাকিতে পারে না। আর যদি ঐ স্বভাবকে কারণের স্বভাব বলা হয়, তাহা হইলে কারণ স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ বলিয়া কোন পদার্থ না থাকিলে কারণের স্বভাব, ইহা কখনই বলা যায় না। কারণ স্বীকার করিতে হইলে আর “স্বভাববাদ” থাকে না, “স্বভাব” বলিয়া কোন অতিরিক্ত পদার্থ স্বীকারেরও কোন প্রয়োজন থাকে না। কিন্তু কারণের শক্তিই কারণের স্বভাব, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। শক্তি বলিয়া অতিরিক্ত কোন পদার্থ নৈয়ায়িকগণ স্বীকার করেন নাই। উদয়নাচার্য “শ্রায়কুহুমাজ্জলি”র প্রথম স্তবকে বিশেষ বিচারপূর্বক উহা খণ্ডন করিয়া কারণত্বই যে, কারণের শক্তি^২ এবং উহা কারণের

১। নিত্যদৃষ্টা ভবন্ত্যন্যে নিত্যাসক্তাশ্চ কেচন।

বিচিত্রাঃ কোচিদত্যত্র তৎস্বভাবো নিয়ামকঃ ॥

অগ্নিরূক্ষো জলং শীতং সম্পর্শন্তথানিলঃ।

কেনেদং চিত্রিতং (রচিতং) তস্মাৎ স্বভাবাৎ তৎব্যবস্থীতিঃ ॥

২। “অথ শক্তিনিষেধে কিং প্ৰমাণং, ন কিঞ্চিৎ, তৎ কিমন্তোষ ? বাঢ়ং, নহি নো দর্শনে শক্তিপদার্থ” এব নাস্তি। কোহসৌ তর্হি ?—কারণত্বং” ইত্যাদি।—১৩শ কারিকাব গদ্য ব্যাখ্যা দ্রষ্টব্য।

স্বভাব, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। সুতরাং কার্যের কারণ অস্বীকার করিয়া স্বভাববাদের প্রতিষ্ঠা হইতে পারে না। “স্বভাব” বলিতে স্বরূপ, অর্থাৎ কার্য নিজেই তাহার স্বভাব, ইহা বলিলে কার্য নিজেই উৎপন্ন হয়, অথবা কার্য নিজেই নিজের কারণ, ইহাই বলা হয়। কিন্তু কার্যের পূর্বে ঐ কার্য না থাকায় উহা কোনরূপেই তাহার কারণ হইতে পারে না। কার্যের কোন কারণই নাই, কার্য নিজের উৎপত্তিতে নিজের স্বভাব বা স্বরূপ ভিন্ন আর কিছুকেই অপেক্ষা করে না, ইহা বলিলে সর্বদা কার্যের উৎপত্তি ও স্থিতি অনিবার্য। তাই উদয়নাচাৰ্য্য পূর্বোক্ত সমস্ত মতেরই খণ্ডন করিতে হেতু বলিয়াছেন, “অবধেনিয়তত্ত্বঃ”। অর্থাৎ সকল কার্যেরই নিয়ত অবধি আছে। যাহা হইতে অথবা যে দেশ কালে কার্য জন্মে, যাহার অভাবে ঐ কার্য জন্মে না, তাহাকে ঐ কার্যের “অবধি” বলা যায়। ঐ “অবধি” নিয়ত অর্থাৎ উহা নিয়মবদ্ধ। সকল দেশ কালই সকল কার্যের অবধি নহে। তাহা হইলে সর্বদাই সর্বত্র কার্যের উৎপত্তি হইতে পারে। সুতরাং কার্যবিশেষের প্রাতি যখন দেশবিশেষ ও কালবিশেষই নিয়ত অবধি বলিয়া স্বীকার্য এবং উহা পরিদৃষ্ট সত্য, তখন আর পূর্বোক্ত “আকস্মিকত্ববাদ” ও “স্বভাববাদ” কোনরূপেই স্বীকার করা যায় না। কারণ, কার্যের যাহা নিয়ত “অবধি” বলিয়া স্বীকার্য, তাহাই ঐ কার্যের কারণ বলিয়া কথিত হয়। কার্য মাত্রই তাহার ঐ নিয়ত কারণ-সাপেক্ষ। সুতরাং কার্য কোন নিয়ত কারণকে অপেক্ষা করে না, অথবা কার্য স্বভাবতঃই নিয়ত দেশকালে উৎপন্ন হয়, অতিরিক্ত কোন পদার্থ তাহাতে অপেক্ষিত নহে, ইহা কোনরূপেই বলা যায় না। বস্তুতঃ যে সকল পদার্থ কখনও আছে, কখনও নাই, সেই সমস্ত পদার্থের ঐ “কাদাচিংকত্ব” কারণের অপেক্ষা-বশতঃই সম্ভব হয়, অন্তথা উহা সম্ভবই হইতে পারে না, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। বৌদ্ধমতপ্রদায়বিশেষও ইহা সমর্থন করিয়াছেন। টীকাকার বরদরাজ এ বিষয়ে বৌদ্ধ মহানৈয়ায়িক ধর্মকীর্তির কারিকাও উদ্ধৃত করিয়াছেন। মূলকথা,

১। তদাহ কীর্তিঃ—

“নিত্যং সমুৎপত্তং বা হেতোরন্যানপেক্ষণাৎ ।

অপেক্ষাতোহি ভাবানাং কাদাচিংকত্বসম্ভবঃ” ॥

(ন্যায়কন্দমাজলির ৫ম কারিকার বরদরাজকৃত টীকা দ্রষ্টব্য) ।

উদয়নাচার্যের বিচারের দ্বারা “আকস্মিকত্ববাদ” ও “স্বভাববাদ” এই উভয় মতেই যে, কার্যের নিয়ত কোন প্রকার কারণ নাই, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি এবং টীকাকার বরদরাজ ও বর্দ্ধমান উপাধ্যায় প্রভৃতি “স্বভাববাদ” পক্ষেই বিশেষ বিচার করিলেও উদয়নাচার্য যে, পূর্বোক্ত “হেতুভূতিনিষেধো ন” ইত্যাদি কারিকার দ্বারা “আকস্মিকত্ববাদ” ও “স্বভাববাদ” এই উভয় মতেরই খণ্ডন করিয়াছেন, ইহাও বুঝিতে পারি। সুতরাং মহর্ষি গোতম পূর্বোক্ত “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” ইত্যাদি পূর্বপক্ষ-সূত্রের দ্বারা “আকস্মিকত্ববাদে”র দ্বারা “স্বভাববাদ”কেও পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ করিয়াছেন, ইহাও অবশ্য বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু ভাষ্যকার ও বাস্তবিককারের ব্যাখ্যার দ্বারা অগ্ররূপ পূর্বপক্ষই বুঝা যায়, তাহা পূর্বে বলিয়াছি। মহর্ষি এখানে ঐ পূর্বপক্ষের নিজে কোন প্রকৃত উত্তর বলেন নাই, ইহা ভাষ্যকার প্রভৃতি বলিলেও পরবর্তী কালে কোন নব্যসম্প্রদায় মহর্ষির পূর্বোক্ত ২৩শ ও ২৪শ সূত্রের অগ্ররূপ ব্যাখ্যা করিয়া, ঐ দুই সূত্রের দ্বারা মহর্ষি এখানেই যে, তাঁহার পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিয়াছেন, ইহা সমর্থন করিয়াছিলেন। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ শেষে ঐ ব্যাখ্যাস্তরও প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। কিন্তু ঐ ব্যাখ্যায় কষ্টকল্পনা থাকায়, উহা সূত্রের যথার্থত্বার্থ ব্যাখ্যা না হওয়ায় ভাষ্যকার প্রভৃতির দ্বারা বৃত্তিকার বিশ্বনাথও নিজে ঐরূপ ব্যাখ্যা করেন নাই। পরন্তু উদ্দ্যোতকর প্রভৃতির দ্বারা বৃত্তিকার বিশ্বনাথও এই প্রকরণকে “আকস্মিকত্ব-প্রকরণ” নামে উল্লেখ করায় তিনিও এখানে “স্বভাববাদ”কে পূর্বপক্ষরূপে গ্রহণ করেন নাই, ইহা বুঝা যায়। স্বধীগণ পূর্বোক্ত সমস্ত কথার সমালোচনা করিয়া এখানে মহর্ষি গোতমের অভিমত পূর্বপক্ষের মূল তাৎপর্য চিন্তা করিবেন। ২৪ ॥

আকস্মিকত্ব প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ৬ ॥

ভাষ্য। অন্যে তদ্ব্যন্যে—

সূত্র। সর্ব্বঘনিত্যমুৎপত্তিবিলাশধর্ম্মকত্বাৎ ॥২৫॥৩৬৮॥

অনুবাদ। অগ্র সম্প্রদায় কিন্তু স্বীকার করেন—(পূর্বপক্ষ) “সমস্ত পদার্থই অনিত্য, যেহেতু উৎপত্তিধর্ম্মক ও বিনাশধর্ম্মক” [অর্থাৎ সমস্ত পদার্থেরই উৎপত্তি ও বিনাশ হওয়ায় উৎপত্তির পূর্বে ও বিনাশের পরে কোন পদার্থেরই সত্তা না থাকায় সমস্ত পদার্থই অনিত্য।

ভাষ্য। কিমনিত্যং নাম? যস্য কদাচিদ্ভাবস্তদনিত্যং। উৎপত্তি-
ধর্মকমনুৎপন্নং নাস্তি, বিনাশধর্মবৎ বিনষ্টং নাস্তি। কিং পুনঃ সম্বৎ?
ভৌতিকং শরীরাদি, অভৌতিকং বদ্ব্যাদি, তদুভয়মুৎপত্তিবিনাশধর্মকং
বিজ্ঞায়তে, তস্মাস্তৎ সম্বৎকিমনিত্যমিতি।

অনুবাদ। অনিত্য কি? অর্থাৎ সূত্রোক্ত “অনিত্য” শব্দের অর্থ কি?
(উত্তর) যে বস্তুর কদাচিৎ সত্তা থাকে অর্থাৎ কোন কালবিশেষেই যে বস্তু
বিद्यমান থাকে, সর্বকালে বিद्यমান থাকে না, সেই বস্তু অনিত্য। উৎপত্তিধর্মক
বস্তু উৎপন্ন না হইলে অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে থাকে না, এবং বিনাশধর্মক বস্তু
বিনষ্ট হইলে (বিনাশের পরে) থাকে না। (প্রশ্ন) সর্ব কি? অর্থাৎ সূত্রোক্ত
“সর্ব” শব্দের অর্থ কি? (উত্তর) ভৌতিক (পঞ্চভূতজনিত) শরীরাদি এবং
অভৌতিক জ্ঞানাদি। সেই উভয়ই উৎপত্তিধর্মক ও বিনাশধর্মক বুঝা যায়।
অতএব সেই সমস্তই অনিত্য।

টিপ্পনী—মহর্ষি তাঁহার উদ্দিষ্ট ও লক্ষিত “প্রেত্যভাব” নামক প্রমেয়ের পরীক্ষা
করিতে পূর্বে সূত্র বলিয়াছেন—“আনিত্যত্বে প্রেত্যভাবসিদ্ধিঃ”। ১০। কিন্তু
যদি সমস্ত পদার্থই অনিত্য হয়, তাহা হইলে আত্মাও অনিত্য হইবে। তাহা
হইলে আর মহর্ষির পূর্বকথিত যুক্তির দ্বারা “প্রেত্যভাব” সিদ্ধ হইতে পারে না।
যদিও মহর্ষি গৌতম তৃতীয় অধ্যায়ে নানা যুক্তির দ্বারা বিশেষরূপে আত্মার
নিত্যত্বসাধন করিয়াছেন, কিন্তু অন্য প্রমাণের দ্বারা সর্বানিত্যত্ব সিদ্ধ হইলে
আত্মার নিত্যত্বের সিদ্ধি হইতে পারে না। সমস্ত পদার্থই অনিত্য, ইহা নিশ্চিত
হইলে আত্মা নিত্য, এইরূপ অনুমান হইতেই পারে না। সুতরাং মহর্ষির
পূর্বোক্ত প্রেত্যভাব পরীক্ষার পরিশোধনের জগ্ন “সর্বানিত্যত্ববাদ” খণ্ডন করাও
অত্যাৱশ্যক। তাই মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন—“সর্বমনিত্যং”।
এই সূত্রের অবতারণা করিতে ভাষ্যকার, বাস্তবিককার ও তাৎপর্যটীকাকারের
“অগ্নে তু মন্তস্তে” এই বাক্যের দ্বারা প্রাচীনকালে যে, কোন সম্প্রদায় সর্বান-
নিত্যত্ববাদী ছিলেন, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। বস্তুতঃ বস্তুমাত্রের ক্ষণিকত্ববাদী

১। পট্টলভ ভাষ্য ও বাস্তবিক পদ্যকে এখানে “অবিনষ্টং নাস্তি” এইরূপ পাঠ আছে।
কিন্তু, “বিনষ্টং নাস্তি” ইহাই পট্টলভ পাঠ বুঝা যায়। তাৎপর্যটীকাকারও ঐ পাঠের
তাৎপর্য ব্যাখ্যা লিখিয়াছেন, “বিনাশধর্মবৎ বিনষ্টং নাস্তি, অবিনষ্টং নাস্তি”।

বৌদ্ধসম্প্রদায়ের জ্ঞান সূত্রাচীন চার্বাকসম্প্রদায়ও সর্কানিত্যত্ববাদী ছিলেন। তাঁহারা নিত্য পদার্থ কিছুই স্বীকার করেন নাই। মহর্ষি তাঁহাদিগের ঐ মতের সাধক হেতু বলিয়াছেন—“উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্মকত্বাৎ”। তাঁহারা সকল পদার্থেরই উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করায় তাঁহাদিগের মতে সকল পদার্থেই উৎপত্তিরূপ ধর্ম (উৎপত্তিমত্ব) ও বিনাশরূপ ধর্ম (বিনাশিত্ব) আছে। সূত্রোক্ত “অনিত্য” শব্দের অর্থ কি? অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদী অনিত্য কাহাকে বলেন? ইহা না বুঝিলে তাঁহার কথিত হেতুতে তাঁহার সাধ্য অনিত্যত্বের ব্যাপ্তি নিশ্চয় হইতে পারে না। এ জ্ঞান ভাষ্যকার ঐ প্রশ্ন করিয়া তত্বতরে বলিয়াছেন যে, যাহার কদাচিৎ (কোন কালবিশেষেই) সত্তা থাকে অর্থাৎ সর্বকালে সত্তা থাকে না, তাহাকে বলে অনিত্য। উৎপত্তি-বিনাশধর্মক হইলেই যে, অনিত্য হইবে, ইহা বুঝাইতে শেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, উৎপত্তিধর্মক বস্তু উৎপন্ন না হইলে থাকে না, অর্থাৎ উৎপত্তির পরেই তাঁহার সত্তা, উৎপত্তির পূর্বে তাহার কোন সত্তা নাই। এবং বিনাশধর্মক অর্থাৎ যাহার বিনাশ হয়, সেই বস্তু বিনষ্ট হইলে থাকে না, অর্থাৎ বিনাশের পরে তাহার কোন সত্তাই নাই। উৎপত্তির পরে বিনাশের পূর্বক্ষণ পর্যন্তই তাহার সত্তা থাকে। সুতরাং উৎপত্তিধর্মক ও বিনাশধর্মক হইলে সেই বস্তুর কালবিশেষেই সত্তা স্বীকার্য হওয়ায় সূত্রোক্ত ঐ হেতুর দ্বারা বস্তুর অনিত্যত্ব অবশ্যই সিদ্ধ হয়। কিন্তু বস্তুমাত্রেরই যে উৎপত্তি ও বিনাশ হয়, ইহা আস্তিকসম্প্রদায় স্বীকার না করায় তাঁহাদিগের মতে সকল পদার্থে ঐ হেতু অসিদ্ধ। সর্কানিত্যত্ববাদী নাস্তিকসম্প্রদায়ের কথা এই যে আমরা ঘটাদি দৃষ্টান্তের দ্বারা সকল পদার্থেরই উৎপত্তি ও বিনাশ অনুমানসিদ্ধ করিয়া সকল পদার্থের অনিত্যত্ব সাধন করিব। ভৌতিক শরীরাদি এবং অভৌতিক জ্ঞানাদি সমস্ত পদার্থই “সর্কমনিত্য” এই প্রতিজ্ঞায় “সর্ক” শব্দের অর্থ। অনুমান দ্বারা ঐ ভৌতিক ও অভৌতিক দ্বিবিধ পদার্থেরই উৎপত্তি ও বিনাশ আছে, ইহা বুঝা যায়। সুতরাং উৎপত্তি-বিনাশধর্মকত্ব হেতুর দ্বারা ঐ সকল পদার্থেরই অনিত্যত্ব সিদ্ধ হওয়ায় ঐ সমস্তই অনিত্য, জগতে নিত্য কিছু নাই। ॥ ২৫ ॥

মূত্র । নানিত্যতা-নিত্যত্বাৎ ॥২৬॥৩৬১॥

অনুবাদ । (উত্তর) না, অর্থাৎ সকল পদার্থই অনিত্য, ইহা বলা যায় না। কারণ, অনিত্যতা অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদীর কথিত সকল পদার্থের অনিত্যতা, নিত্য।

ভাষ্য । যদি তাবৎ সৰ্বস্যানিত্যতা নিত্যা ? তন্মিত্যত্বাৎ সৰ্বমনিত্যাং,—
অথানিত্যা ? তস্যামবিদ্যমানায়াং সম্বৎ নিত্যমিতি ।

অনুবাদ । যদি (পূৰ্বপক্ষবাদীর অভিমত) সকল পদার্থের অনিত্যতা নিত্য হয়, তাহা হইলে সেই অনিত্যতার নিত্যত্বাশতঃ সকল পদার্থ অনিত্য হয় না । যদি (ঐ অনিত্যতাও) অনিত্য হয়, তাহা হইলে সেই অনিত্যতা বিদ্যমান না থাকিলে অর্থাৎ উহার বিনাশ হইলে তখন সকল পদার্থই নিত্য ।

টিপ্পনী । পূৰ্বসূত্রোক্ত মত খণ্ডন করিতে মহর্ষি প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, সৰ্বানিত্যত্ব-বাদীর অভিমত যে, সকল পদার্থের অনিত্যতা, তাহা যখন তিনি নিত্যই বলিতে বাধ্য হইবেন, তখন আর তিনি সকল পদার্থই অনিত্য, ইহা বলিতে পারেন না । ভাষ্যকার ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, সৰ্বানিত্যত্ব-বাদীকে প্রস্তর করা যায় যে, তাঁহার অভিমত সকল পদার্থের অনিত্যতা কি নিত্য ? অথবা অনিত্য ? যদি নিত্য হয়, তাহা হইলে আর সকল পদার্থই অনিত্য, ইহা তিনি বলিতে পারেন না । কারণ, তাঁহার অভিমত অনিত্যতাই ত তাঁহার মতে নিত্য । উহাও তাঁহার সৰ্বমনিত্যাং” এই প্রতিজ্ঞায় সৰ্বপদার্থের অন্তর্গত । আর যদি ঐ অনিত্যতাকেও তিনি অনিত্যই বলেন, তাহা হইলে ঐ অনিত্যতারও সৰ্বকালে বিদ্যমানতা তিনি স্বীকার করিতে পারিবেন না । উহারও উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করিয়া উৎপত্তির পূর্বে ও বিনাশের পরে উহার সত্তা থাকে না ইহা স্বীকার করিতে হইবে । তাহা হইলে সৰ্বপদার্থের ঐ অনিত্যতা যখন বিনষ্ট হইয়া যাইবে, যখন ঐ অনিত্যতার সত্তাই থাকিবে না, তখন উহার অভাব নিত্যত্বই স্বীকার করিতে হইবে । সৰ্বপদার্থের অনিত্যতার অভাব হইলে তখন আবার ঐ সমস্ত পদার্থই নিত্য, ইহাই বলিতে হইবে । তাহা হইলে “সৰ্বমনিত্যাং” এই সিদ্ধান্ত আর বলা যাইবে না ॥২৬॥

সূত্র । তদনিত্যমগ্নদ্বাহ্যং বিনাশ্যানুবিনাশবৎ ॥২৭॥৩৭০॥

অনুবাদ । (উত্তর) দাহ্য পদার্থকে বিনষ্ট করিয়া পশ্চাৎ অগ্নির বিনাশের ন্যায় সেই অনিত্যত্ব অনিত্য [অর্থাৎ সমস্ত পদার্থের অনিত্যত্বও সমস্ত পদার্থকে বিনষ্ট করিয়া পশ্চাৎ নিজেও বিনষ্ট হয়, স্তবরাং আমরা ঐ অনিত্যতাকেও অনিত্যই বলি] ।

ভাষ্য । তস্যা অনিত্যতায়্যা অপ্যনিত্যত্বং । কথং ? যথাহ'নির্দাহং বিনাশ্যান্দু বিনশ্যাত, এবং সৰ্বস্যানিত্যতা সৰ্বং বিনাশ্যান্দুবিনশ্যতীতি ।

অনুবাদ । সেই অনিত্যতারও অনিত্যত্ব, (প্রশ্ন) কিরূপে ? (উত্তর) যেমন অগ্নিদাহ পদার্থকে বিনষ্ট করিয়া পশ্চাৎ বিনষ্ট হয়, এইরূপ সমস্ত পদার্থের অনিত্যতা, সমস্ত পদার্থকে বিনষ্ট করিয়া পশ্চাৎ বিনষ্ট হয় ।

টিপ্পনী । পূর্বস্বত্রোক্ত কথার উত্তরে মহর্ষি এই স্বত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষবাদীর (সৰ্বানিত্যত্ববাদীর) কথা বলিয়াছেন যে, আমরা সকল পদার্থের অনিত্যতাকে নিত্য বলি না, উহাকেও অনিত্যই বলি । বস্তুবিনাশের পরে ঐ বস্তুর অনিত্যতাও বিনষ্ট হইয়া যায় । যেমন অগ্নি দাহ পদার্থকে বিনষ্ট করিয়া শেষে নিজেও বিনষ্ট হইয়া যায়, তদ্রূপ সমস্ত পদার্থের অনিত্যতাও সমস্ত পদার্থকে বিনষ্ট করিয়া শেষে নিজেও বিনষ্ট হইয়া যায় । অবশ্য ঐ অনিত্যতাই যে, সকল পদার্থকে বিনষ্ট করে, তাহা নহে, কিন্তু তথাপি স্বত্রোক্ত দৃষ্টান্তানুসারে সকল বস্তুর বিনাশের অনন্তর সেই সেই বস্তুর অনিত্যতাও বিনষ্ট হয়, এই তাৎপৰ্য্যে ভাষ্যকার ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “সৰ্বস্বানিত্যতা সৰ্বং বিনাশ্যান্দু বিনশ্যতীতি” । আপত্তি হইবে যে, অনিত্যতা অনিত্য হইলে ঐ অনিত্যতার বিনাশ স্বীকার করিতে হইবে । তাহা হইলে ঐ অনিত্যতার বিনাশের পরে নিত্যতাই স্বীকার করিতে হইবে । এই জন্তই স্বত্রে দৃষ্টান্ত বলা হইয়াছে, “অগ্নেদ্বিহং বিনাশ্যান্দু-বিনাশবৎ” । অর্থাৎ সৰ্বানিত্যত্ববাদীর গৃহ তাৎপৰ্য্য এই যে, অগ্নি যে দাহ পদার্থকে আশ্রয় করিয়া থাকে, ঐ দাহ পদার্থ বিনষ্ট হইলে তখন আশ্রয়ের অভাবে ঐ অগ্নি থাকিতে পারে না, উহাও বিনষ্ট হয়, তদ্রূপ অনিত্যতা যে বস্তুর ধর্ম, ঐ বস্তু বিনষ্ট হইলে তখন আশ্রয়ের অভাবে ঐ অনিত্যতাও থাকিতে পারে না, উহাও বিনষ্ট হয় । বস্তুমাত্রেরই যখন বিনাশ হয়, তখন বস্তু বিনাশের পরে ঐ বস্তুর ধর্ম কোথায় থাকিবে ? সুতরাং বস্তু বিনাশের পরে ঐ বস্তুর ধর্ম অনিত্যতাও যে বিনষ্ট হইবে, ইহা অবশ্যই স্বীকার্য্য । এইরূপ বস্তুর অনিত্যতার বিনাশের পরে তখন নিত্যতাও থাকিতে পারে না । কারণ, তখন যে বস্তুতে নিত্যতার আপত্তি করিবে, সেই বস্তুই নাই, উহা বিনষ্ট হইয়াছে । সুতরাং আশ্রয়ের অভাবে যেমন অনিত্যতা থাকিতে পারে না, তদ্রূপ নিত্যতাও থাকিতে পারে না । ফলকথা, সৰ্বানিত্যত্ববাদী সকল পদার্থের ধ্বংস স্বীকার করিয়া ঐ

ধ্বংসেরও ধ্বংস স্বীকার করেন। অন্ত সম্প্রদায় তাহা স্বীকার করেন না। তাঁহাদিগের প্রথম কথা এই যে, ধ্বংসের ধ্বংস হইলে তখন যে নস্তুর ধ্বংস তাহার পুনরুদ্ভবের আপত্তি হয়। অর্থাৎ ঘটের ধ্বংসের ধ্বংস হইলে সেই ঘটের পুনরুদ্ভব হইতে পারে। কারণ, ঐ ঘটের ধ্বংস যখন বিনষ্ট হইবে, তখন সেই ধ্বংস নাই, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে তখন সেই ঘটের পূর্ববৎ অস্তিত্ব স্বীকার করিতে হয়। ঘটের ধ্বংসকালে ঘটের অস্তিত্ব থাকে না; কারণ, ঘটের ধ্বংস ঘটের বিরোধী। কিন্তু যখন ঐ ধ্বংস থাকিবে না, উহা বিনষ্ট হইবে, তখন ঘটের বিরোধী না থাকায় সেই ঘটের অস্তিত্বই স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু বিনা ঘটের যখন আর পুনরুৎপত্তি হয় না, তখন উহার ধ্বংস চিরস্থায়ী, উহার ধ্বংসের ধ্বংস আর নাই ইহা অবশ্য স্বীকার্য। সর্বানিত্যতাবাদী বলিবেন যে, ঘটের ধ্বংসের ধ্বংস হইলেও তখন সেই ঘটের পুনরুদ্ভব হইতে পারে না। কারণ, আমার মতে সেই ঘটধ্বংসের ধ্বংসেরও তখন ধ্বংস হয়। সুতরাং সেই তৃতীয় ধ্বংস, প্রথম ঘটধ্বংসস্বরূপ হওয়ায় তখনও ঘটের বিরোধী থাকায় ঐ ঘটের পুনরুদ্ভব হইতে পারে না, তখন সেই ঘটের অস্তিত্ব থাকিতে পারে না। পরন্তু ঘটের উদ্ভব, ঘটের কারণসমূহ-সাপেক্ষ। যে ঘটের ধ্বংস হইয়া গিয়াছে, তখন উহার কারণসমূহ না থাকায় আর ঐ ঘটের উৎপত্তি হইতে পারে না। তজ্জাতীয় ঘটাস্তরের উৎপত্তি হইলেও, যে ঘটটি বিনষ্ট হইয়া গিয়াছে, উহার পুনরুৎপত্তি অসম্ভব। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, ধ্বংসের ধ্বংস স্বীকার করিলে সেই ধ্বংসের ধ্বংস এবং তাহার ধ্বংস, ইত্যাদিক্রমে অনন্ত ধ্বংস স্বীকার করিতে হইবে। সকল পদার্থই অনিত্য, এই মতে সকল পদার্থেরই উৎপত্তি ও বিনাশ হয়। সুতরাং ধ্বংসনামক যে পদার্থ জন্মিবে, উহারও বিনাশ হইবে, এইরূপ সেই বিনাশেরও (ধ্বংসেরও) বিনাশ হইবে, এইরূপে অনন্ত কাল পর্যন্ত অনন্ত ধ্বংসের উৎপত্তি স্বীকার করিতেই হইবে। কিন্তু এইরূপ “অনবস্থা” নিষ্প্রমাণ বলিয়া উহা স্বীকার করা যায় না। ঐরূপ অনন্ত ধ্বংসের কল্পনাগৌরবও প্রমাণভাবে স্বীকার করা যায় না। মহর্ষি গোতম পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে এই সব কথা না বলিয়া, যাহা তাঁহার প্রকৃত সমাধান, সর্বানিত্যত্ব-বাদখণ্ডনে যাহা পরম যুক্তি, তাহাই পরবর্তী সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন ॥২৭॥

মূত্র। নিত্যস্যাপ্রত্যাখ্যানং যথোপলক্ষিব্যবস্থানাং ॥

॥২৮॥৩৭॥

অনুবাদ। (উত্তর) নিত্যপদার্থের প্রত্যাখ্যান করা যায় না,—অর্থাৎ নিত্য-পদার্থই নাই, ইহা উপপন্ন হয় না। কারণ, উপলক্ষি অনুসারে (অনিত্যত্ব ও নিত্যত্বের) ব্যবস্থা (নিয়ম) আছে।

ভাষ্য। অগ্নং খলু বাদো নিত্যং প্রত্যাচেষ্টে, নিত্যস্য চ প্রত্যাখ্যান-মনুপপন্নং। কস্মাৎ? যথোপলক্ষিব্যবস্থানাং, যস্যোৎপত্তিবিনাশধর্মকঙ্ক-মুপলভ্যাতে প্রমাণতঃতদনিত্যং, যস্য নোপলভ্যাতে তদ্বিপরীতং। নচ পরমসুক্ষ্মাণাং ভূতানামাকাশ-কাল-দিগাশ্ব-মনসাং তদগুণানাঞ্চ কেষাঞ্চিৎ সামান্য-বিশেষ-সমবায়ানাণোৎপত্তিবিনাশ-ধর্মকঙ্কং প্রমাণত উপলভ্যাতে, তন্মান্নিত্যান্যেতানীতি।

অনুবাদ। এই বাদ অর্থাৎ সকল পদার্থই অনিত্য, এই মত বা বাক্য, নিত্য পদার্থকে প্রত্যাখ্যান করিতেছে। কিন্তু নিত্য পদার্থের প্রত্যাখ্যান উপপন্ন হয় না। (প্রশ্ন) কেন? (উত্তর) যেহেতু উপলক্ষি অনুসারে ব্যবস্থা আছে। বিশদার্থ এই যে, প্রমাণের দ্বারা যে পদার্থের উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্মকঙ্ক উপলব্ধ হয়, সেই পদার্থ অনিত্য, যে পদার্থের (উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্মকঙ্ক) উপলব্ধ হয় না, সেই পদার্থ “বিপরীত” অর্থাৎ নিত্য। পরমসূক্ষ্ম ভূতসমূহের অর্থাৎ পৃথিবী, জল, তেজ ও বায়ুর-পরমাণুসমূহের, আকাশ, কাল, দিক্, আত্মা ও মনের এবং তাহাদিগের কতক-গুলি গুণের (পরিমাণাদির) এবং সামান্য, বিশেষ ও সমবায়ের উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্মকঙ্ক-প্রমাণের দ্বারা উপলব্ধ হয় না, অতএব এই সমস্ত (পূর্বোক্ত পরমাণু প্রভৃতি) নিত্য।

টিপ্পনী। মহর্ষি বলিয়াছেন যে, নিত্য পদার্থের প্রত্যাখ্যান হয় না, অর্থাৎ নিত্য পদার্থই নাই, ইহা উপপন্ন হয় না। কারণ, উপলক্ষি অনুসারেই নিত্যত্ব ও অনিত্যত্বের ব্যবস্থা আছে। ভাষ্যকার ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, যে পদার্থে উৎপত্তি-বিনাশধর্মকঙ্ক প্রমাণ দ্বারা উপলব্ধ হয়, তাহাই অনিত্য, যাহাতে উহা প্রমাণ দ্বারা উপলব্ধ হয় না, তাহা নিত্য। তাৎপর্য এই যে, সর্ক্কানিত্যত্ববাদী যেহেতুর দ্বারা সকল পদার্থেরই অনিত্যত্ব সাধন করেন, ঐ “উৎপত্তি-বিনাশ-

ধর্মকণ্ঠ"রূপ হেতু সমস্ত পদার্থে প্রমাণসিদ্ধ নহে। ঘটপটাদি পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশ প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া ঐ সমস্ত পদার্থের উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্মকণ্ঠের উপলব্ধি হওয়ায় ঐ সমস্ত পদার্থ অনিত্য। কিন্তু বৈশেষিক শাস্ত্রবর্ণিত পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণু এবং আকাশ, কাল, দিক্, আত্মা, মন এবং ঐ সকল দ্রব্যের পরিমাণাদি কতিপয় গুণ, এবং "জাতি", "বিশেষ" ও "সমবায়ের" উৎপত্তি ও বিনাশ প্রমাণসিদ্ধ নহে। প্রমাণের দ্বারা ঐ সকল পদার্থের উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্মকণ্ঠের উপলব্ধি হয় না। সুতরাং ঐ সকল পদার্থ নিত্য, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। ফলকথা, সর্বানিত্যত্ববাদী সমস্ত পদার্থেরই অনিত্যত্ব সাধন করিতে যে "উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্মকণ্ঠ"কে হেতু বলিয়াছেন, উহা পরমাণু ও আকাশ প্রভৃতি অনেক পদার্থে না থাকায় উহা অংশতঃ স্বরূপাসিদ্ধ। সুতরাং উহার দ্বারা সকল পদার্থের অনিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। ঘটপটাদি যে সকল পদার্থে উহা প্রমাণসিদ্ধ, সেই সকল পদার্থে অনিত্যত্ব উভয়বাদিসিদ্ধ; সুতরাং কেবল সেই সকল পদার্থে অনিত্যত্বের সাধন করিলে সিদ্ধ সাধন হইবে। সর্বানিত্যত্ববাদীর কথা এই যে, পরমাণু প্রভৃতিরও উৎপত্তি ও বিনাশ আছে। প্রত্যক্ষাত্মক উপলব্ধি না হইলেও ঘটপটাদি দৃষ্টান্তে পরমাণু ও আকাশ প্রভৃতিরও উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্মকণ্ঠের অল্পমানাত্মক উপলব্ধি হয়। সুতরাং পরমাণু প্রভৃতিরও অল্পমানসিদ্ধ ঐ হেতুর দ্বারা অনিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে। এতদুত্তরে মহর্ষি গোতমের পক্ষে বক্তব্য এই যে, পরমাণুর উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করিলে পরমাণুই সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, জন্ত দ্রব্যের অবয়বের যে স্থানে বিশ্রাম, অর্থাৎ যাহার আর কোন অবয়ব বা অংশ নাই, এমন অতি সূক্ষ্ম দ্রব্যই পরমাণু। উহার অবয়ব না থাকায় উপাদান কারণের অভাবে উৎপত্তি হইতে পারে না। বিনাশের কারণ না থাকায় বিনাশও হইতে পারে না। যে দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশ হয়, তাহা পরমাণু নহে। ফলকথা, পূর্বোক্তরূপ পরমাণু পদার্থ মানিতে হইলে উহা উৎপত্তিবিনাশশূন্য নিত্য, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। এইরূপ আকাশাদি পদার্থের নিত্যত্বে বিবাদ থাকিলেও আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধান্তে আস্তিকসম্প্রদায়ের বিবাদ নাই এবং তৃতীয় অধ্যায়ে উহা বহু যুক্তির দ্বারা সিদ্ধ হইয়াছে। সুতরাং যদি কোন একটি পদার্থেরও নিত্যত্ব অবশ্য স্বীকার করিতে হয়, তাহা হইলে আর সর্বানিত্যত্ববাদী তাহার নিজমত সাধন করিতে পারেন না। উদ্যোতকর পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে চরমকথা বলিয়াছেন যে,

কোন পদার্থই নিত্য না থাকিলে “অনিত্য” এইরূপ শব্দ প্রয়োগই করা যায় না। কারণ, “অনিত্য” শব্দের শেষবর্তী “নিত্য” শব্দের কোন অর্থ না থাকিলে “অনিত্য” এইরূপ সমাস হইতে পারে না। সুতরাং “অনিত্য” বলিতে গেলেই কোন নিত্য পদার্থ মানিতেই হইবে। তাহা হইলে আর “সর্বমনিত্যং” এইরূপ প্রতিজ্ঞাই হইতে পারে না। উদ্যোতকর পূর্বোক্ত ২৫শ সূত্রের বার্তিকে ইহাও বলিয়াছেন যে, “সর্বমনিত্যং” এইরূপ প্রতিজ্ঞাবাক্যে ঐ অল্পমানে সমস্ত পদার্থই পক্ষ অর্থাৎ অনিত্যত্বরূপে সাধ্য হওয়ায় কোন পদার্থই দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। কারণ, যাহা সাধ্য, তাহা দৃষ্টান্ত হয় না। অনিত্যত্বরূপে সিদ্ধ পদার্থই ঐ অল্পমানে দৃষ্টান্ত হইতে পারে। উদ্যোতকরের এই কথায় বুঝা যায় যে, তাঁহার মতে অল্পমানে পক্ষের অন্তর্গত কোন পদার্থ দৃষ্টান্ত হয় না। কিন্তু পরবর্তী অনেক নৈয়ায়িক যুক্তির দ্বারা সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে, সাধ্যবিশিষ্ট বলিয়া সিদ্ধ ও সাধ্য সমস্ত পদার্থে অল্পমান স্থলে সেই সিদ্ধ পদার্থ পক্ষের অন্তর্গত হইয়াও দৃষ্টান্ত হইতে পারে। সুতরাং “সর্বমনিত্যং” এইরূপ অল্পমানে ঘটপটাদি সর্বসিদ্ধ অনিত্য পদার্থ পক্ষের অন্তর্গত হইয়াও দৃষ্টান্ত হইতে পারে। ঘটপটাদি পদার্থের অনিত্যত্ব নিশ্চয়—সমস্ত পদার্থের অনিত্যত্বাল্পমানে প্রতিবন্ধক হয় না। সুতরাং ঘটপটাদি দৃষ্টান্তের দ্বারা ঐরূপ অল্পমানে “পক্ষতা”রূপ কারণ আছে। কিন্তু তাহা হইলেও ঐ অল্পমানের হেতু উৎপত্তিবিনাশধর্মকত্ব সকল পদার্থে নাই। আকাশাদি নিত্য পদার্থে ঐ হেতু না থাকায় উহার দ্বারা সকল পদার্থের অনিত্যত্বের অল্পমান হইতে পারে না,—উদ্যোতকর শেষে ইহাও বলিয়াছেন। মহর্ষির এই সূত্রের দ্বারাও ঐ দোষ সূচিত হইয়াছে।

ভাষ্যকার বাংলায়ন এই সূত্রের ভাষ্যে বৈশেষিক শাস্ত্রবর্ণিত পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণু এবং আকাশ, কাল, দিক্, মন এবং ঐ সমস্ত দ্রব্যের পরিমাণাদি কতিপয় গুণ এবং “জাতি”, “বিশেষ” ও “সমবায়” নামক পদার্থের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত আশ্রয় করিয়া মহর্ষি গোতমের এই সিদ্ধান্ত-সূত্রের ব্যাখ্যা করায় তাঁহার মতে বৈশেষিক শাস্ত্রবর্ণিত ঐ পরমাণু প্রভৃতি পদার্থ ও উহাদিগের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত যে, মহর্ষি গোতমেরও সম্মত, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। মহর্ষি কণাদের কোন কোন সিদ্ধান্তে মহর্ষি গোতমের সম্মতি না থাকিলেও দার্শনিক মূল সিদ্ধান্তে যে, কণাদ ও গোতম উভয়েই একমত, ইহা ভাষ্যকার ভগবান্ বাংলায়ন হইতে সমস্ত ন্যায়াচার্যগণের গ্রন্থের দ্বারাও স্পষ্ট বুঝা যায়। তাই ন্যায়দর্শন বৈশেষিক

দর্শনের সমান তত্ত্ব বলিয়া কথিত হইয়াছে। বৈশেষিক দর্শনে যে, পার্থিবাদি পরমাণু ও আকাশাদি পদার্থের নিত্যত্ব সিদ্ধান্তই বর্ণিত হইয়াছে, ইহাই চির-প্রচলিত সম্প্রদায়সিদ্ধ মত। বৈশেষিক দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকে মহর্ষি কণাদ “অদ্রব্যত্বেন নিত্যত্বযুক্তং” এবং “দ্রব্যত্বনিত্যত্বে বায়ুনা ব্যাখ্যাতো” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা পরমাণু ও আকাশাদি দ্রব্যের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন। ঐ সিদ্ধান্তে কণাদের যুক্তি এই যে, কোন দ্রব্য অনিত্য বা জনা হইলে তাহার সমবায়ি কারণ (উপাদান কারণ) থাকা আবশ্যক। খট পটাদি জন্ত দ্রব্যের অবয়বই তাহার সমবায়ি-কারণ হইয়া থাকে। কিন্তু পরমাণু ও আকাশাদি দ্রব্যের কোন অবয়ব বা অংশ না থাকায় উহাদিগের সমবায়ি-কারণ সম্ভব হয় না। সুতরাং নিরবয়ব দ্রব্যত্ব হেতুর দ্বারা ঐ সমস্ত দ্রব্যের নিত্যত্বই সিদ্ধ হয়। এইরূপ পরমাণু ও আকাশাদি দ্রব্যের পরিমাণাদি কতিপয় গুণ এবং জ্ঞাতি, বিশেষ ও সমবায় নামে স্বীকৃত পদার্থত্রয়েরও অনিত্যত্ব বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। ঐ সমস্ত পদার্থকে অনিত্য বলিলে উহাদিগের উৎপাদক কারণ কল্পনা ও উৎপত্তি বিনাশ কল্পনায় নিশ্চয় কল্পনাগোরব স্বীকার করিতে হয়। সুতরাং ঐ সমস্ত পদার্থও নিত্য বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে। যে সকল পদার্থের উৎপত্তি বিনাশ প্রমাণসিদ্ধ, সেই সমস্ত পদার্থই অনিত্য বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে। মহর্ষি গোতমের এই সূত্রের দ্বারা এবং পরবর্ত্তী প্রকরণের দ্বারাও পূর্বোক্তরূপ সিদ্ধান্তই তাঁহার সম্মত বুঝা যায়। পরমাণুর নিত্যত্ব ও পরমাণুত্বের সংযোগে দ্ব্যাণুকাদিক্রমে সৃষ্টি, এই আরম্ভবাদ যে কণাদের সিদ্ধান্ত নহে, ইহা কণাদসূত্রের ব্যাখ্যাস্তর করিয়া প্রতিপন্ন করা যায় না, এবং মহর্ষি গোতম যে, শ্রায়দর্শনে কোন নিজ মত প্রতিষ্ঠা করেন নাই, তিনি তৎকাল প্রসিদ্ধ কণাদসিদ্ধান্ত অবলম্বন করিয়া উহার সমর্থনের দ্বারা কেবল তাঁহার নিজ কর্তব্য বিচারপ্রণালী প্রদর্শন করিয়া গিয়াছেন, ইহাও আমরা বুঝি না। আমরা বুঝি, মহর্ষি কণাদ প্রথমে বৈশেষিকদর্শনে সৃষ্টি বিষয়ে আরম্ভবাদ ও আত্মার নানাত্বাদি যে সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন, উহা মহর্ষি গোতমেরও নিজ সিদ্ধান্ত। তিনি শ্রায়দর্শনে অগ্ৰাভাবে অগ্ৰাভ সিদ্ধান্ত ও যুক্তি প্রকাশ করিয়া ঐ সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বোক্ত মূল সিদ্ধান্তে মহর্ষি কণাদ ও গোতম একমত। ফল কথা, শ্রায়দর্শনে মহর্ষি গোতম কোন নিজ মতের প্রতিষ্ঠা করেন নাই, শ্রায়দর্শন অগ্ৰাভ সকল দর্শনের অবিরোধী, ইহা

বুঝিবার কোন বিশেষ কারণ আমরা দেখি না। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য শারীরকভাবে কোন অংশে নিজ মত সমর্থনের জন্য সসন্মানে মহর্ষি গোতমের সূত্র উদ্ধৃত করিলেও তিনি যে, গোতম মত খণ্ডন করেন নাই, ইহাও আমরা বুঝি না। তিনি জ্ঞানদর্শনের পূর্বে প্রকাশিত সুপ্রসিদ্ধ বৈশেষিক দর্শনের সূত্র উদ্ধৃত করিয়া কণাদ-বর্ণিত সিদ্ধান্ত খণ্ডন করিতেই তদ্বারা গোতম সিদ্ধান্তও খণ্ডিত হইয়াছে, ইহাই আমরা বুঝি। কণাদসিদ্ধান্ত খণ্ডন করিতে ন্যায়দর্শন বা মহর্ষি গোতমের নামোল্লেখ করেন নাই বলিয়াই যে, তিনি কণাদের ঐ সমস্ত সিদ্ধান্তকে গোতম সিদ্ধান্ত বলিতেন না, ইহা বুঝিবার কোন কারণ নাই। পরন্তু শঙ্করাচার্য্যকৃত দক্ষিণা-মুক্তিস্তোত্রের তাঁহার শিষ্য বিশ্বরূপ বা সুরেশ্বর আচার্য্য “মানসোস্তাস” নামে যে বাস্তবিক রচনা করিয়াছেন, তাহাতে তিনি পূর্বোক্ত আরম্ভবাদের বর্ণন করিয়া, উহা যে, বৈশেষিক ও নৈয়ায়িক উভয় সম্প্রদায়েরই মত, ইহা বলিয়াছেন। পূর্বোক্ত আরম্ভবাদ মহর্ষি গোতমের নিজের সিদ্ধান্ত নহে, উহা মহর্ষি কণাদেরই সিদ্ধান্ত, ইহাই তাঁহার গুরু শঙ্করাচার্য্যের মত হইলে তিনি কখনই ঐরূপ বলিতেন না। সেখানে তিনি প্রথমেই বৈশেষিক-সম্প্রদায়ের উল্লেখ করিয়া, পরে বলিয়াছেন,—‘তথা নৈয়ায়িকা অপি’। সূত্রগ্রাং তাঁহার বৈশেষিক দর্শনকে ন্যায়দর্শনের পূর্ববর্তী বলিয়াই জানিতেন, ইহাও উহার দ্বারা বুঝা যাইতে পারে। বস্তুতঃ প্রথমে বৈশেষিক দর্শনেই আরম্ভবাদের বিশদ বর্ণন হইয়াছে, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি। ভাষ্যকার বাংলায়ন প্রভৃতি অনেক পূর্বাচার্য্যের ব্যাখ্যার দ্বারাও উহা বুঝা যায়। পরন্তু এখানে ইহাও স্মরণ করা আবশ্যিক যে, তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকের প্রথম সূত্রের দ্বারা মহর্ষি গোতমের মতেও আকাশ নিত্য, ইহা বুঝা যায়। যথাস্থানে ইহার কারণ বলিয়াছি। এইরূপ এই অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকের “অন্তর্কীর্ষিক” ইত্যাদি (২০শ) সূত্রের দ্বারা মহর্ষি গোতমের মতে পরমাণুর নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত স্পষ্টই বুঝা যায়। সেখানে আকাশের

১। উপাদানং প্রপঞ্চস্য সংযুক্তাঃ পরমাণবঃ ।

“মদ্ব্যবভো ঘটস্তমাদভাসতে নেশ্বরান্বিতঃ” ॥ ইত্যাদি । “ইতি বৈশেষিকাঃ প্রাহুস্তথা নৈয়ায়িকা অপি” ।

“কালাকাশদিগাধ্যানো নিত্যাস্ত বিস্তৃণ্ড তে ।

চতুর্ন্বিধাঃ পরিচ্ছিন্না নিত্যাস্ত পরমাণবঃ” ॥ ইত্যাদি ॥—মানসোস্তাস—২৪—

সর্বব্যাপিত্ব সিদ্ধান্ত সমর্থনের দ্বারাও তাঁহার মতে আকাশের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত বুঝিতে পারা যায়। কিন্তু সাংখ্য ও বৈদান্তিক সম্প্রদায় কণাদ ও গোতমের ঐ সিদ্ধান্ত প্রতিবিরুদ্ধ বলিয়া স্বীকার করেন নাই। বস্তুতঃ তৈত্তিরীয়সংহিতায় “তস্মাদ্ভা এতস্মাদান্মন আকাশঃ সত্ত্বতঃ” ইত্যাদি (২।১) শ্রুতির দ্বারা ব্রহ্ম হইতে যে আকাশের উৎপত্তি হইয়াছে, আকাশ নিত্য পদার্থ নহে, ইহা সুস্পষ্টই বুঝা যায়। শব্দ যাহার গুণ, সেই পঞ্চম ভূত আকাশই যে, ঐ শ্রুতিতে আকাশ শব্দের বাচ্য, এ বিষয়ে সংশয় নাই। কারণ, ঐ শ্রুতিমূলক নানা স্মৃতি ও নানা পুরাণে পূর্বোক্তরূপ পঞ্চম ভূত আকাশের উৎপত্তি বর্ণিত হইয়াছে। মহর্ষি মনু ও পূর্বোক্ত শ্রুতি অনুসারে বলিয়াছেন, “আকাশঃ জায়তে তস্মাৎ তস্মাৎ শব্দগুণং বিদুঃ”। (১।৭৫)। স্মৃতি ও পুরাণের দ্বায় মহাভারতেও নানা স্থানে সৃষ্টি-প্রক্রিয়ার বর্ণনায় পঞ্চম ভূত আকাশের উৎপত্তি বর্ণিত হইয়াছে। সুতরাং সাংখ্য ও বৈদান্তিকসম্প্রদায়ের মতে আকাশের অনিত্যত্ব যে শাস্ত্রমূলক সিদ্ধান্ত, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতেই হইবে। কিন্তু মহর্ষি কণাদ ও গোতমের সম্মত আকাশের নিত্যত্ব সিদ্ধান্তও সুপ্রাচীন প্রতিপত্ত সিদ্ধান্ত। এই সিদ্ধান্তবাদীদিগের কথা এই যে, আকাশের যখন অবয়ব নাই, তখন তাহার সমবায়ি-কারণ অর্থাৎ উপাদান কারণ সম্ভব না হওয়ায় আকাশের বাস্তব উৎপত্তি হইতেই পারে না। বৈদান্তিকসম্প্রদায়ের মতে পূর্বোক্ত শ্রুতি অনুসারে ব্রহ্ম বা ঈশ্বর আকাশের উপাদান-কারণ। কিন্তু বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকসম্প্রদায় বলিয়াছেন যে, ব্রহ্ম, দ্রব্যের উপাদান-কারণ হইতেই পারেন না। কারণ, জন্য দ্রব্য তাহার উপাদান-কারণাধিত্বই প্রতীত হইয়া থাকে। যুক্তিকানিম্বিত ঘটাদি দ্রব্যকে যুক্তিকানিম্বিতই দেখা যায়। সুবর্ণানিম্বিত কুণ্ডলাদি দ্রব্যকে সুবর্ণাধিত্বই দেখা যায়। কিন্তু ঈশ্বরসৃষ্ট কোন দ্রব্যই ঈশ্বরাধিত্ব বলিয়া বুঝা যায় না। সুতরাং ঈশ্বর পরিদৃশ্যমান জন্য দ্রব্যের উপাদান-কারণ নহেন, ইহা স্বীকার্য। শঙ্করশিষ্য সুরেশ্বরচাৰ্য্যও বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকের পূর্বোক্ত যুক্তি প্রকাশ করিতে “মানমোল্লাসে” বলিয়াছেন,—“মুদস্থিতো ঘটস্তস্মাদ্ভাগতে নেখরাধিতঃ”। টীকাকার রামতীর্থ সেখানে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে ন্যায়-বৈশেষিক-সম্প্রদায়সম্মত যুক্তি অর্থাৎ অনুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন^১।

১। “অয়মর্থঃ। বিমতা অচেতনোপাদানকাঃ, অচেতনান্বিততয়া ভাসমানভাঃ।

পরন্তু আর এক কথা এই যে, উপাদান-কারণের বিশেষ গুণ, সেই কারণজন্য
 দ্রব্যে সজাতীয় বিশেষ গুণ উৎপন্ন করে, এইরূপ নিয়ম স্বীকার্য। কারণ, শুষ্ক
 সূত্রনির্মিত বস্ত্রে শুষ্ক রূপই উৎপন্ন হয়, উহাতে তখন নীলপীতাদি কোন রূপ
 জন্মে না, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং বস্ত্রের উপাদান-কারণ শুষ্ক-সূত্রগত শুষ্ক
 রূপই সেখানে ঐ বস্ত্রে শুষ্ক রূপ উৎপন্ন করে, ইহা স্বীকার করিতে হইবে।
 সুতরাং ব্রহ্ম বা ঈশ্বর জগতের উপাদান-কারণ হইলে পূর্বোক্ত নিয়মামুসারে
 ঈশ্বরের বিশেষ গুণ যে চৈতন্য, তজ্জগৎ জগতেরও চৈতন্য জন্মিবে অর্থাৎ চেতন
 ঈশ্বর হইতে অচেতন জগতের উৎপত্তি হইতে পারে না। কেহ এই আপত্তিকে
 ইষ্টোপত্তি বলিয়া জগতের চৈতন্য স্বীকারই করিয়াছিলেন, ইহা শারীরিকভাষ্যে
 শঙ্করাচার্যের বিচারের দ্বারা আমরা বুঝিতে পারি। কিন্তু জগতের বাস্তব
 চৈতন্য শঙ্করও স্বীকার করিতে পারেন নাই। তিনি “বিজ্ঞানঞ্চাবিজ্ঞানঞ্চ”
 ইত্যাদি—(তৈত্তিরীয় ২।৬)—ঋতিবশতঃ চেতন ও অচেতন দুইটি বিভাগ স্বীকার
 করিয়া জগতের অচেতনত্ব সমর্থন করিয়াছেন। তাই তিনি তাঁহার সিদ্ধান্তে
 বৈশেষিক-সম্প্রদায়োক্ত পূর্বোক্তরূপ আপত্তি নিরাস করিতে “মহদীর্ঘবদ্বা”
 (২।২।১১)—ইত্যাদি ব্রহ্মসূত্রের ভাষ্যে বলিয়াছেন যে, উপাদান-কারণের গুণ,
 তজ্জগৎ দ্রব্যে সজাতীয় গুণান্তর উৎপন্ন করে, এইরূপ নিয়ম বৈশেষিকসম্প্রদায়ও
 স্বীকার করিতে পারেন না। কারণ, তাঁহাদিগের মতেও পরমাণুদ্বয় হইতে যে
 দ্ব্যণুর উৎপত্তি হয়, তাহাতে ঐ পরমাণুর সূক্ষ্মতম পরিমাণ রূপ গুণ, তজ্জাতীয়
 পরিমাণ জন্মায় না। তাঁহারা ঐ স্থলে ঐ পরমাণুদ্বয়ের দ্বিসংখ্যাই ঐ দ্ব্যণুর
 পরিমাণের কারণ বলেন। এইরূপ বহু দ্ব্যণুকগত বহু সংখ্যাই সেই বহু দ্ব্যণুকজ
 স্থূলদ্রব্যের (ত্রসরেণুর) পরিমাণের কারণ বলেন। সংখ্যা ও পরিমাণ সজাতীয়
 গুণ নহে। সুতরাং উপাদান-কারণের গুণ, তজ্জগৎ দ্রব্যে সজাতীয় গুণান্তর
 উৎপন্ন করে, এইরূপ নিয়মে বৈশেষিকের নিজমতেই ব্যতিচারবশতঃ ঐরূপ নিয়ম
 স্বীকার করা যায় না। সুতরাং চেতন ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ হইলেও
 জগতের চেতনত্বের আপত্তি হইতে পারে না। অর্থাৎ চেতন ব্রহ্ম হইতেও
 অচেতন জগতের উৎপত্তি হইতে পারে। কিন্তু বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকসম্প্রদায়

বঃ শ্বসন্তান্যঃ যদাম্বিতো নিয়মেন ভাসতে, স তদুপাদানকো দৃষ্টঃ, যথা মদাম্বিততঃ বভাসমানো
 ক্ষুটো মদুপাদানকঃ, তথা চেমে, তস্মাস্তর্থেতি। তস্মাদাম্বিত্যন্তরা কস্যাপ্যবভাসাদর্শনাৎ
 নৈবরোপাদানকঃ প্রপঞ্চ ইত্যর্থঃ।” —মানসোল্লাসটীকা। ২।১।

উপাদান-কারণের যাহা বিশেষ গুণ, তাহাই সেই কারণজ্ঞাত দ্রব্যে সজাতীয় বিশেষ গুণান্তর উৎপন্ন করে, এইরূপ নিয়মই স্বীকার করিয়াছেন। ঐরূপ নিয়মে তাঁহাদিগের মতে কোন ব্যভিচার নাই। কারণ, তাঁহাদিগের মতে সংখ্যা ও পরিমাণ বিশেষ গুণ নহে, উহা সামান্ত্র গুণ। চৈতন্য বিশেষ গুণ। পরমাণুর পরিমাণ পরমাণুর বিশেষ গুণ না হওয়ায় উহা দ্ব্যণুকের পরিমাণের কারণ না হইলেও পূর্বোক্ত নিয়মে ব্যভিচার নাই। পরমাণুর রূপ রসাদি বিশেষ গুণই, ঐ পরমাণুজ্ঞাত দ্ব্যণুকের রূপরসাদি বিশেষ গুণ উৎপন্ন করে। শঙ্করাচার্য্য পরমাণুর পরিমাণরূপ সামান্ত্র গুণ গ্রহণ করিয়া তাঁহার কথিত বৈশেষিকোক্ত নিয়মে ব্যভিচার প্রদর্শন করিলেও তাঁহার শিষ্য সুরেশ্বরচাৰ্য্য কিন্তু বৈশেষিক সিদ্ধান্ত বর্ণন করিতে পরমাণুগত রূপরসাদি বিশেষ গুণই কার্য্য দ্রব্যে সজাতীয় রূপরসাদি বিশেষ গুণান্তর উৎপন্ন করে, ইহাই বলিয়াছেন বুঝা যায়^১। টীকাকার রামতীর্থ দেখানে তাঁহার ঐ অভিপ্রায় ব্যক্ত করিয়াই বলিয়াছেন। মূলকথা, ব্রহ্ম বা ঈশ্বরকে আকাশের উপাদান-কারণ বলা যায় না। কারণ, আকাশ দ্রব্যপদার্থ। সুতরাং উহার উৎপত্তি হইলে উহার অবয়ব-দ্রব্যই উহার উপাদান-কারণ হইবে। কিন্তু আকাশের অবয়ব বা অংশ অথবা আকাশের মূল পরমাণু আছে, এ বিষয়ে কিছুমাত্র প্রমাণ নাই। সর্বব্যাপী আকাশ নিরবয়বদ্রব্য, ইহাই প্রমাণসিদ্ধ। সুতরাং আত্মার জ্ঞায় নিরবয়বদ্রব্য বলিয়া আকাশের নিত্যত্বই অজুমান প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয়।

পরন্তু বৃহদারণ্যক উপনিষদে “অন্তরীক্ষমমৃতং” (২।৩।৩) এই ঋতিবাক্যে আকাশ “অমৃত”, ইহা কথিত হওয়ায় এবং “আকাশবৎ সর্বগতশ্চ নিত্যঃ” এই ঋতিবাক্যে ব্রহ্ম আকাশের জ্ঞায় নিত্য, ইহাও কথিত হওয়ায় ঋতির দ্বারা আকাশের নিত্যত্বও বুঝা যায়। বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকসম্প্রদায় পূর্বোক্তরূপ অজুমান ও ঋতির দ্বারা আকাশের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিয়া, পূর্বোক্ত “আকাশঃ সজুতঃ” ইত্যাদি ঋতিবাক্যকে গৌণ প্রয়োগ বলিয়াছেন। অর্থাৎ

১। পরমাণুগতা এব গুণা রূপরসাদয়ঃ।

কার্য্য সমানজাতীয়মারজন্তে গুণান্তারং ॥—মানসোল্লাস ১২।২।

“সমানজাতীয়মিত্তি বিশেষগুণাভিপ্রায়ঃ। ব্যণুকাপিপরিমাণস্য পরমাণুদিগন্ত-সংখ্যাবোধনিবাহীকারণ, পরন্তাপরকল্পাশির্ক্কালাপিপ্ৰসংযোগবোধনিবাহীকারণ।”

—মানসোল্লাসটীকা।

উহাদিগের কথা এই যে, ঘটপটাদি দ্রব্যের জ্ঞায় আকাশের কোন অবয়ব না থাকায় উপাদান-কারণের অভাবে আকাশের যখন উৎপত্তি হইতেই পারে না এবং অগ্নি শক্তির দ্বারা আকাশের নিত্যত্বও বুঝা যায়, তখন “আকাশঃ সন্তৃতঃ” ইত্যাদি শ্রুতি ও তত্ত্বলব্ধ শ্রুতির দ্বারা আকাশের মুখ্য উৎপত্তি বুঝা যাইতে পারে না। সুতরাং “আকাশঃ কুরু”, “আকাশো জাতঃ” এইরূপ লৌকিক গোণ-প্রয়োগের জ্ঞায় শ্রুতিতেও “আকাশঃ সন্তৃতঃ” এইরূপ গোণপ্রয়োগই বুঝিতে হইবে^১। ব্রহ্ম হইতে প্রথমে নিত্য আকাশের প্রকাশ হওয়ার শ্রুতিতে উহাই বলিতে পূর্বোক্তরূপ গোণপ্রয়োগই হইয়াছে। বস্তুতঃ শ্রুতিতে অনেক স্থলে ঐরূপ গোণ প্রয়োগও হইয়াছে। “বেদান্তসার” উক্ত “আত্মা বৈ জায়তে পুত্রঃ” এই শ্রুতিতে আত্মার যে পুত্ররূপে উৎপত্তি কথিত হইয়াছে, তাহা কখনই মুখ্য উৎপত্তি বলা যাইবে না। সুতরাং উক্ত শ্রুতিবাক্যকে যেমন গোণপ্রয়োগ বলিতেই হইবে এবং কোন গোণার্থেই উহার প্রামাণ্য স্বীকার করিতে হইবে, তদ্রূপ “আকাশঃ সন্তৃতঃ” এই শ্রুতিবাক্যকেও গোণপ্রয়োগ বলিয়া কোন গোণার্থেই উহার প্রামাণ্য স্বীকার করিতে হইবে। এইরূপ আরও বহু শ্রুতি-বাক্যেরও গোণার্থ ব্যাখ্যা করিয়া বেদান্তিকসম্প্রদায়ও নিজমত সমর্থন করিয়াছেন। প্রকৃত স্থলেও ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য আকাশের অনিত্যত্ব সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে পূর্বোক্ত “অন্তরীক্ষমমৃতঃ” এই শ্রুতিবাক্যে “অমৃত” শব্দের গোণার্থই গ্রহণ করিয়াছেন। বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের কথা এই যে, আকাশের নিত্যত্ব পক্ষে যে অল্পমান প্রমাণ আছে, উহাকে শ্রুতিবিরুদ্ধ বলিয়া উপেক্ষা না করিয়া “আকাশঃ সন্তৃতঃ” এই শ্রুতিবাক্যেরই গোণ অর্থ গ্রহণ করিয়া বিরোধ পরিহার করাই কর্তব্য। তাহা হইলে ঐ বিষয়ে অল্পমান প্রমাণ ও পূর্বোক্ত শ্রুতিসমূহের সামঞ্জস্য-রক্ষা হয়। তাঁহারা যে সুপ্রাচীন কালেই মহর্ষি কণাদ ও গোতমের সম্মত পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে পূর্বোক্তরূপই বিচার করিয়াছিলেন, ইহা আমরা শারীরকভাবে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের বিচারের দ্বারা বুঝিতে পারি।

১। তস্মাদন্থা লোকে “আকাশঃ কুরু” “আকাশো জাত” ইত্যেবংজাতীয়কো গোণপ্রয়োগো ভবতি, চ ঘটাকাশঃ করকাকাশো গৃহাকাশ ইত্যেকস্যাপ্যাকাশস্য এবং জাতীয়কো ভেদব্যপদেশো, গোণো ভবতি। বেদেহপি আরগ্যানাকাশোব্ধভেরন” ইতি, এবমুৎপত্তি-শ্রুতিরপি গোণী দৃষ্টব্য। বেদান্তদর্শন, ২য় অঃ, ৩য় পা, ৩য় সূত্রের শারীরকভাষ্য।

বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের তৃতীয় পাদের প্রারম্ভে “বিয়দধিকরণে”র পূর্ব-পক্ষভাষ্যে প্রথমে শঙ্করাচার্য্য পূর্বপক্ষরূপে আকাশের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে বৈশেষিকসম্প্রদায়ের পূর্বোক্ত সমস্ত কথাই বলিয়াছেন। “আকাশঃ সম্ভূতঃ” এই শ্রুতিবাক্যে এই “সম্ভূত” শব্দ আকাশের পক্ষে গোঁণ, বায়ু প্রভৃতির পক্ষে মুখ্য, ইহা কিরূপে সম্ভব, ইহাও তিনি সেখানে পূর্বপক্ষ সমর্থন করিতে উদাহরণ প্রদর্শনের দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। তিনিও শেষে ঐ মত খণ্ডন করিতে শ্রুতিতে “আকাশঃ সম্ভূতঃ” এইরূপ গোঁণ প্রয়োগ যে, হইতেই পারে না, ইহা বলেন নাই। কিন্তু আকাশের নিত্যত্ব, শ্রুতির সিদ্ধান্ত হইলে শ্রুতিতে যে এক ব্রহ্মের জ্ঞানে সর্ববিজ্ঞান লাভ হয়, এই কথা আছে, তাহার উপপত্তি হয় না, ইত্যাদি যুক্তির দ্বারাই শেষে আকাশ ব্রহ্ম হইতে উৎপন্ন, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। ব্রহ্ম আকাশাদি সমস্ত পদার্থের উপাদান-কারণ হইলেই এক ব্রহ্মের জ্ঞানে আকাশাদি সমস্ত পদার্থের জ্ঞান হইতে পারে, আর কোনরূপেই উহা হইতে পারে না, ইহাই তাঁহার প্রধান কথা। কিন্তু বৈশেষিক ও নৈয়ায়িক-সম্প্রদায় তাঁহাদিগের নিজ সিদ্ধান্তেও এক ব্রহ্মজ্ঞানে সর্ববিজ্ঞান লাভের উপপাদন করিয়াছেন। সে যাহা হউক, আকাশের নিত্যত্ব যে মহর্ষি কণাদ ও গোতমের সিদ্ধান্ত, এ বিষয়ে সংশয় নাই। প্রাচীন কালে বৈশেষিক ও নৈয়ায়িক গুরুগণ যেরূপে ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতেন, তাহা শারীরকভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য নিজেই প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। সুতরাং এখন নৈয়ায়িকগণের ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে “আকাশঃ সম্ভূতঃ” এই শ্রুতিবাক্যের নানা ব্যর্থ ব্যাখ্যার প্রয়াস অনাবশ্যক। এইরূপ পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণু ও কালাদির নিত্যত্বও যে মহর্ষি কণাদ ও গোতমের সিদ্ধান্ত, এ বিষয়েও সংশয় নাই। মহাভারতে অগ্ন্যস্ত্র সিদ্ধান্তের জ্ঞায় মহর্ষি কণাদ ও গোতমের পূর্বোক্ত ঐ আর্ষ সিদ্ধান্তও যে বর্ণিত হইয়াছে, ইহাও বুঝা যায়। সেখানে “শাস্তত,” “অচল” ও ধ্রুব,” এই তিনটি শব্দের

১। “বিশ্বি নারদ পশুতান্ শাস্ততান্চলান্ ধ্রুবান্ ।

মহত্তন্ত্বেজসো রাশীন্ কালম্‌ষ্ঠান্ স্বভাবতঃ ॥

আপট্টৈবান্তরীক্ষণ পৃথিবী বায়ুপাবকৌ ।

নাসীশ্চ পরমং তেভ্যো ভূতেভ্যো মৃত্যুসংশয়ং ।

নোপপত্ত্যা ন বা যন্ত্যা হ্রসদব্রহ্মদসংশয়ং ।” মহাভারত, শাস্তিপর্ব।

দ্বারা আকাশাদি ছয়টি দ্রব্যের যে মুখ্য নিত্যত্বই প্রকটিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। নচেৎ ঐ তিনটি শব্দ প্রয়োগের সাধক্য থাকে না। ঐ তিনটি শব্দের দ্বারা সেখানে ষট্‌পদার্থের মুখ্য নিত্যত্বই প্রকটিত হইলে সেখানে অপ, পৃথিবী, বায়ু ও পানক শব্দের দ্বারা জলাদির পরমাণুই বিবক্ষিত, ইহাই বুঝিতে হয়। নচেৎ স্থূল জলাদির মুখ্য নিত্যতা কোন মতেই উপপন্ন হয় না। কেহ কেহ মহাভারতের ঐ বচনের পূর্বাধিকার বচন পর্যালোচনার দ্বারা স্ত্রায়-বৈশেষিক-শাস্ত্রোক্ত মতই মহাভারতের প্রকৃত মত, ইহা বলিয়াছেন। কিন্তু মহাভারতে নানাস্থানে সাংখ্যাদি শাস্ত্রোক্ত মতেরও যে বহু বর্ণন আছে, ইহা অস্বীকার করিয়া সত্যের অপলাপ করা যায় না। মহাভারতে সুপ্রাচীন নানা মতেরই বর্ণন আছে। পঞ্চম বেদ মহাভারত সর্বজ্ঞানের আকর, মহাভারত-পাঠকের ইহা অবিস্মৃত নাই ॥ ২৮ ॥

সর্বানিত্যত্ব-নিরাকরণ-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ৭ ॥

—০—

ভাষ্য। অল্পমন্য একান্তঃ—

অল্পবাদ। ইহা অপর “একান্তবাদ” অর্থাৎ পূর্বোক্ত “একান্তবাদ” খণ্ডনের পরে মহর্ষি পরবর্তী সূত্রের দ্বারা আর একটি “একান্তবাদ” বলিতেছেন।

সূত্র। সর্বৎ নিত্যং পঞ্চভূতনিত্যত্বাৎ ॥ ২৯ ॥ ৩৭২ ॥

অল্পবাদ। (পূর্বপক্ষ) সমস্ত অর্থাৎ দৃশ্যমান ঘটপটাদি সমস্ত বস্তুই নিত্য, যেহেতু পঞ্চভূত নিত্য।

ভাষ্য। ভূতমাত্রমিদং সর্বৎ, তানি চ নিত্যানি, ভূতোচ্ছেদান্দ্রপ-পত্তেরিত।

অল্পবাদ। এই সমস্ত (দৃশ্যমান ঘটপটাদি) ভূতমাত্র, অর্থাৎ পঞ্চভূতাত্মক, সেই পঞ্চভূত নিত্য, কারণ, ভূতসমূহের উচ্ছেদের অর্থাৎ অত্যন্ত বিনাশের উপপত্তি হয় না।

টিপ্পনী। সকল পদার্থই অনিত্য হইলে যেমন মহাবীর পূর্বোক্ত “প্রেত্যভাবে”র সিদ্ধি হয় না, তদ্রূপ সকল পদার্থ নিত্য হইলেও উহার সিদ্ধি হয় না। কারণ, আত্মার শরীরাদিও যদি নিত্য পদার্থই হয়, তাহা হইলে উহার উৎপত্তি না হওয়ায় আত্মার “প্রেত্যভাব” বলাই যাইতে পারে না। সুতরাং পূর্বোক্ত “প্রেত্যভাবে”র সিদ্ধির জন্য সর্বনিত্যত্ববাদও খণ্ডন করা আবশ্যক। তাই মহাবীর পূর্বপ্রকরণের দ্বারা সর্বনিত্যত্ববাদ খণ্ডন করিয়া এই প্রকরণের দ্বারা সর্বনিত্যত্ববাদ খণ্ডন করিতে প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন যে, সকল পদার্থই নিত্য ; কারণ, পঞ্চভূত নিত্য। পূর্বপক্ষবাদীর কথা এই যে, দৃশ্যমান ঘটপটাদি সমস্ত পদার্থই ভূতমাত্র অর্থাৎ পঞ্চভূতাত্মক। কারণ, ঘট মুক্তিকা, শরীর মুক্তিকা, ইত্যাদি প্রকার লৌকিক অল্পভবের দ্বারা মুক্তিকা নির্মিত ঘটাদি যে মুক্তিকা হইতে অভিন্ন, ইহা বুঝা যায়। সুতরাং ঘটপটাদি সমস্ত পদার্থের মূল যে পঞ্চভূত, তাহা হইতে ঐ ঘটপটাদি পদার্থ অভিন্ন, সমস্তই ঐ পঞ্চভূতাত্মক, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে ঐ ঘটপটাদি পদার্থও নিত্য, ইহাও স্বীকার্য। কারণ, মূল পঞ্চভূত নিত্য, উহাদিগের অত্যন্তবিনাশ কখনই হয় না এবং উহাদিগের অসত্তাও কোন দিন নাই। তাৎপর্যটীকাকার এখানে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, নৈয়ায়িকগণ পঞ্চ ভূতের উচ্ছেদ স্বীকার না করায় পঞ্চভূতাত্মক ঘটপটাদি পদার্থের নিত্যত্বই স্বীকার্য। পরে তিনি নৈয়ায়িক মতানুসারে ঘটপটাদি দ্রব্য পরমাণুরূপ নহে, ইহা সমর্থন করিয়া পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিয়াই মহাবীর সিদ্ধান্তসূত্রের অবতারণা করিয়াছেন। কিন্তু পরে তিনি পূর্বোক্ত সর্বনিত্যত্বমতকে সাংখ্যমত বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু “প্রকৃতিপুরুষয়োঃ সর্বনিত্যত্বং” (৫ ॥ ৭২) এই সাংখ্যসূত্রের দ্বারা এবং “হেতুমদনিত্যমব্যাপি” ইত্যাদি (১০ম) সাংখ্যকারিকার দ্বারা সাংখ্যমতেও সকল পদার্থ নিত্য নহে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। তবে সংকার্যবাদী সাংখ্য সম্প্রদায়ের মতে মহৎ অহঙ্কার প্রভৃতি ত্রয়োবিংশতি তত্ত্ব যাহা কার্য বা অনিত্য বলিয়া কথিত, তাহাও আবির্ভাবের পূর্বেও বিদ্যমান থাকে, এবং উহার অত্যন্ত বিনাশও নাই। সুতরাং সর্বদা সত্তারূপ নিত্যত্ব-গ্রহণ করিয়া সাংখ্যমতে সকল পদার্থ নিত্য, ইহা বলা যায়। তাৎপর্যটীকাকার পূর্বোক্ত কারণেই সর্বনিত্যত্ববাদকে সাংখ্যমত বলিয়া উল্লেখ করিতে পারেন। ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও তৃতীয়

অধ্যায়ের দ্বিতীয় অঙ্ককের প্রথম সূত্র-ভাষ্যে পূর্বোক্ত কারণেই সাংখ্যমতে বুদ্ধি নিত্য, ইহা বলিয়াছেন। নিত্য বলিতে এখানে সর্বদা সৎ, আবির্ভাব ও তিরোভাব-শূন্য নহে। কারণ, সাংখ্যমতে বুদ্ধি প্রভৃতি ত্রয়োবিংশতি তত্ত্বের আবির্ভাব ও তিরোভাব আছে। তাই সাংখ্যশাস্ত্রে উহাদিগের অনিত্যত্ব কথিত হইয়াছে। কিন্তু মহর্ষি এখানে সাংখ্যমত গ্রহণ করিয়া সকল পদার্থকে নিত্য বলিলে উহার সমর্থন করিতে পঞ্চভূতের নিত্যত্বকে হেতু বলিবেন কেন? ইহা অবশ্য চিন্তনীয়। সাংখ্যমতে পঞ্চভূতেরও আবির্ভাব ও তিরোভাব আছে। সুতরাং সাংখ্যমতে পঞ্চভূত প্রকৃতি ও পুরুষের স্তায় নিত্য নহে। সাংখ্যমতানুসারে সকল পদার্থের নিত্যত্ব সমর্থন করিতে হইলে মূল কারণ প্রকৃতির নিত্যত্ব অথবা সকল পদার্থের সর্বদা সন্তাই হেতু বলা কর্তব্য মনে হয়। আমরা কিন্তু ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারা এখানে পূর্বপক্ষবাদীর তাৎপর্য বুঝিতে পারি যে, দৃশ্যমান ঘটপটাদি পদার্থ সমস্তই ভূতমাত্র, অর্থাৎ পঞ্চভূত হইতে কোন ভিন্ন পদার্থ নহে। সুতরাং ঐ সমস্ত পদার্থই নিত্য। কারণ, নৈয়ায়িকগণ চতুর্বিধ পরমাণু ও আকাশ, এই পঞ্চ ভূতকে নিত্য বলিয়াই স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহারা ঘটপটাদি দ্রব্যকে ঐ পঞ্চভূত হইতে উৎপন্ন অতিরিক্ত দ্রব্য বলিলেও এখানে মহর্ষি গোতমের কথিত সর্বনিত্যত্ববাদী তাহা স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে পরমাণু ও আকাশ হইতে কোন পৃথক দ্রব্যের উৎপত্তি হয় নাই, সমস্ত দ্রব্যই ঐ পঞ্চভূতাত্মক, এবং উহা ভিন্ন জগতে আর কোন পদার্থও নাই। সুতরাং তিনি পঞ্চভূত নিত্য বলিয়া পঞ্চভূতাত্মক সমস্ত পদার্থকেই নিত্য বলিতে পারেন। মহর্ষির পরবর্তী সূত্রের দ্বারাও পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের এইরূপই তাৎপর্য বুঝা যায়। সুধীগণ এখানে তাৎপর্যটাকারের কথা বিচার করিয়া পূর্বপক্ষের তাৎপর্য নির্ণয় করিবেন। ভাষ্যকার এই সূত্রের অবতারণা করিতে পূর্বোক্ত সর্বনিত্যত্ববাদকে অপর “একান্ত” বলিয়াছেন। যে বাদে কোন এক পক্ষে “অন্ত” অর্থাৎ নিয়ম আছে, তাহা “একান্তবাদ” নামে কথিত হইয়াছে। সকল পদার্থ নিত্যই, এইরূপে নিত্যত্ব পক্ষেই নিয়ম স্বীকৃত হওয়ায় সর্বনিত্যত্ববাদকে “একান্তবাদ” বলা যায়। পূর্বোক্তরূপ কারণে সর্বনিত্যত্ববাদও “একান্তবাদ”। তাই ভাষ্যকার প্রথমে সর্বনিত্যত্ববাদের উল্লেখ করায় পরে সর্বনিত্যত্ববাদকে “অপর একান্ত” বলিয়াছেন। “একান্ত” শব্দের অর্থ এখানে একান্তবাদ। নিশ্চয়ার্থক “অন্ত” শব্দের দ্বারা নিয়ম অর্থ বিবক্ষিত হইয়া থাকে। “অন্ত” শব্দের ধর্ম অর্থও অভিধানে পাওয়া যায়।

ভাষ্যকারও ধর্ম্য অর্থে “অন্ত” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। পরবর্তী ৪১শ সূত্রের ভাষ্য-টীকানী এবং ১ম খণ্ড, ৩২৫ ও ৩২৮—২২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য ॥ ২২ ॥

সূত্র । নোৎপত্তি-বিনাশকারণোপলব্ধঃ ॥ ৩০ ॥ ৩৭৩ ॥

অনুবাদ। (উত্তর) না,—অর্থাৎ সকল পদার্থ নিত্য নহে,—কারণ, (ঘটাদি পদার্থের) উৎপত্তির কারণ ও বিনাশের কারণের উপলব্ধি হয়।

ভাষ্য। উৎপত্তিকারণোপলব্ধ্যতে, বিনাশকারণং,—তৎ সর্ব্বনিত্যেষু ব্যাহন্যত ইতি।

অনুবাদ। উৎপত্তির কারণও উপলব্ধ হয়, বিনাশের কারণও উপলব্ধ হয়, তাহা সকল পদার্থের নিত্যত্ব হইলে ব্যাহত হয়।

টীকানী। মহর্ষি পূর্ব্বসূত্রোক্ত মতের খণ্ডন করিতে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, অনেক পদার্থের যখন উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ উপলব্ধ হইতেছে, তখন সেই সকল পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করিতেই হইবে। তাহা হইলে আর সকল পদার্থই নিত্য, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। কারণ, সকল পদার্থই নিত্য হইলে অনেক পদার্থের যে উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ উপলব্ধ হয়, তাহা ব্যাহত হয়, অর্থাৎ সেই সকল পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশের প্রত্যক্ষসিদ্ধ কারণের অপলাপ করিতে হয়। তাৎপর্য্যটীকাকার সিদ্ধান্তবাদী মহর্ষির তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণু ও আকাশ, এই পঞ্চভূত নিত্য হইলেও তজ্জনিত ঘটপটাদি সমস্ত (ভৌতিক) পদার্থ ঐ নিত্য পঞ্চভূত হইতে ভিন্ন পদার্থ, সূত্রবাং অনিত্য। ঘটপটাদি পদার্থকে ভিন্ন পদার্থ না বলিয়া পরমাণুসমষ্টি বলিলে উহাদিগের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না; কারণ, পরমাণু অতীন্দ্রিয়। সূত্রবাং ঘটপটাদি পদার্থ নিত্যপঞ্চভূতজনিত পৃথক্ অবয়বী, ইহা স্বীকার্য্য। মহর্ষি দ্বিতীয় অধ্যায়ে অবয়বপ্রকরণে ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। ঘটপটাদি দ্রব্য যখন পরমাণু হইতে ভিন্ন অবয়বী বলিয়া সিদ্ধ হইয়াছে এবং ঐ সমস্ত দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণেরও উপলব্ধি হইতেছে, তখন আর সকল পদার্থই নিত্য, ইহা বলা যায় না ॥ ৩০ ॥

সূত্র । তল্লক্ষণাবরোধাদপ্রতিষেধঃ ॥ ৩১ ॥ ৩৭৪ ॥

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) সেই ভূতের লক্ষণ দ্বারা অবরোধবশতঃ অর্থাৎ সকল

পদার্থই পূর্বোক্ত নিত্য ভূতের লক্ষণাক্রান্ত, এ জন্ত (পূর্বসূত্রোক্ত) প্রতিষেধ (উত্তর) হয় না।

ভাষ্য। যস্যোৎপত্তিবিনাশকারণমূলভ্যত ইতি মন্যসে, ন তদ্ভূতলক্ষণ-
হীনমর্থান্তরং গৃহ্যতে, ভূতলক্ষণাবরোধাদ্ভূতমাত্রমিদমিত্যবুদ্ভোহরং প্রতিষেধ
ইতি।

অনুবাদ। যে পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ উপলব্ধ হয়, ইহা মনে
করিতেছ, তাহা ভূতলক্ষণশূন্য পদার্থান্তর অর্থাৎ নিত্য ভূত হইতে পৃথক পদার্থ
গৃহীত হয় না,—ভূতলক্ষণাক্রান্তাবশতঃ ইহা অর্থাৎ দৃশ্যমান ঘটপটাদি দ্রব্য,
ভূতমাত্র (নিত্যভূতাত্মক), এ জন্ত এই প্রতিষেধ অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত উত্তর অযুক্ত।

টিপ্পনী। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা আবার পূর্বপক্ষবাদীর কথা বলিয়াছেন যে,
ঘটপটাদি যে সকল দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের উপলব্ধি হয় বলিয়া ঐ
সকল দ্রব্যের অনিত্যত্ব সমর্থন করা হইতেছে, ঐ সকল দ্রব্যও মূল ভূতের
লক্ষণাক্রান্ত, সুতরাং ঐ সকল দ্রব্যও বস্তুতঃ নিত্য ভূতমাত্র, উহারাও নিত্যভূত
হইতে কোন ভিন্ন পদার্থ নহে। সুতরাং ঐ সকল দ্রব্যও বস্তুতঃ নিত্য ইওয়ায়
পূর্বসূত্রোক্ত উত্তর অযুক্ত। পূর্বপক্ষবাদীর তাৎপর্য এই যে, বহিরিঞ্জিরের দ্বারা
প্রত্যক্ষযোগ্য বিশেষ গুণবস্তাই ভূতের লক্ষণ। ঐ লক্ষণ যেমন চতুর্বিধ পরমাণু
ও আকাশ, এই পঞ্চভূতে আছে, তদ্রূপ দৃশ্যমান ঘটপটাদি দ্রব্যও আছে,—
ঘটপটাদি দ্রব্যও ঐ ভূতলক্ষণাক্রান্ত। সুতরাং উহাও ভূত বলিয়াই গৃহীত হয়,
ভূতলক্ষণশূন্য কোন পৃথক পদার্থ বলিয়া গৃহীত হয় না। অতএব বুঝা যায়, ঐ
ঘটপটাদি দ্রব্যও পরমাণু ও আকাশ হইতে বস্তুতঃ ভিন্ন পদার্থ নহে। সুতরাং
নিত্য। অতএব পূর্বসূত্রোক্ত যুক্তির দ্বারা ঘটপটাদি দ্রব্যের নিত্যত্ব প্রতিষেধ
হইতে পারে না ॥ ৩১ ॥

সূত্র । নোৎপত্তি-তৎকারণোপলব্ধিঃ ॥৩২॥৩৭৫॥

অনুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ সকল পদার্থই নিত্য হইতে পারে না ;
কারণ, (ঘটপটাদি দ্রব্যের) উৎপত্তি ও তাহার কারণের উপলব্ধি হয়।

ভাষ্য। কারণসমানগুণস্যোৎপত্তিঃ কারণোপলব্ধ্যতে, ন চৈতদভিন্নং নিত্য-
বিষয়ং, ন চোৎপত্তি-তৎকারণোপলব্ধিঃ শক্যা প্রত্যাখ্যাভূতং, ন চাবিশ্বনা কাচিদ-

পলিখিঃ। উপলিখিসামর্থ্যাৎ কারণেন সমানগুণঃ কার্যম্ভূৎপদ্যত ইত্যনুমীয়তে।
স খলুপলিখ্যেধির্বিষয় ইতি। এবং তল্লক্ষণাবরোধোপপত্তিরিতি।

উৎপত্তিবিনাশকারণপ্রযুক্তস্য জ্ঞাতঃ প্রযুক্তো দৃষ্ট ইতি। প্রসিদ্ধাচাবয়বী
তদ্ব্যবস্থা, উৎপত্তিবিনাশকর্ম্মা চাবয়বী সিদ্ধ ইতি। শব্দ-কর্ম্মবদ্ব্যাদীনী-
শাখ্যাণ্ডিতঃ, “পশুভূত নিত্যত্বাৎ” “তল্লক্ষণাবরোধা” চেত্যনেন শব্দ-কর্ম্ম-বদ্ব্য-
সদৃশ-দৃষ্টত্বোচ্চা-শ্বেষ-প্রযুক্তাস্ত ন ব্যাপ্তাঃ, তস্মাদনেকান্তঃ।

স্বনবিষয়াভিমানবীক্ষ্যোপলিখিরীতি চেৎ? ভূতোপলিখ্যো তুল্যং।
যথা স্বনে বিষয়াভিমান এবম্ভূৎপত্তিবিনাশকারণাভিমান ইতি। এবশ্চেতদ-
ভূতোপলিখ্যো তুল্যং, পৃথিব্যাদ্যুপলিখ্যিণি স্বনবিষয়াভিমানবৎ প্রসজ্যতে।
পৃথিব্যাদ্যভাবে সর্বব্যবহারবিলোপ ইতি চেৎ? তদিতরত্ব সমানং। উৎপত্তিবিনা-
শকারণোপলিখ্যিবিষয়স্যাপ্যভাবে সর্বব্যবহারবিলোপ ইতি। সোহয়ং নিত্যানা-
মতীন্দ্রিয়ত্বাদবিষয়ত্বাচ্চোৎপত্তিবিনাশয়োঃ “স্বনবিষয়াভিমানব” দিত্যেতদ্বিরতি।

অনুবাদ। কারণের সমানগুণের উৎপত্তি অর্থাৎ ঘটপটাদিদ্রব্যে উপাদান-
কারণস্ত বিশেষ গুণের সঙ্গাতীয় বিশেষ গুণের উৎপত্তি এবং কারণ উপলব্ধ হয়।
এই উভয় অর্থাৎ পূর্বোক্ত গুণোৎপত্তি ও কারণ, নিত্যবিষয়ক (নিত্যসম্বন্ধী)
নহে। উৎপত্তি ও তাহার কারণের উপলব্ধি অস্বীকার করিতেও পারা যায় না।
নির্বিষয়ক কোন উপলব্ধিও নাই। উপলব্ধির সামর্থ্যবশতঃ অর্থাৎ পূর্বোক্ত
গুণোৎপত্তি ও তাহার কারণের উপলব্ধির বলে উপাদান-কারণের সমানগুণবিশিষ্ট
কার্য উৎপন্ন হয়, ইহা অনুমিত হয়। তাহাই উপলব্ধির বিষয় (অর্থাৎ “ইহা
ঘট”, “ইহা পট”, ইত্যাদি প্রকারে যে প্রত্যক্ষাত্মক উপলব্ধি হইতেছে, তাহার
বিষয় সেই কারণ-সমান-গুণবিশিষ্ট পৃথক্ জন্ত দ্রব্য) এইরূপ হইলেও অর্থাৎ
পূর্বোক্ত জন্ত দ্রব্য নিত্য ভূত হইতে উৎপন্ন পৃথক্ দ্রব্য হইলেও (উহাতে) সেই
ভূতের লক্ষণাক্রান্ততার উপপত্তি হয়।

উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ-প্রেরিত জ্ঞাতার (আত্মার) প্রযুক্ত দৃষ্ট হয়।
অর্থাৎ ঘটপটাদি পদার্থের বাস্তব উৎপত্তি ও বিনাশ আছে বলিয়াই বিজ্ঞদিগের ঐ
উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ বিষয়ে প্রবৃতি হইয়া থাকে ; অন্তথা উহা হইতে পারে
না। পরন্তু তদ্ব্যবস্থা অবয়বী প্রসিদ্ধ। বিশদার্থ এই যে, উৎপত্তি ও বিনাশরূপ
ধর্ম্মবিশিষ্ট অবয়বী (ঘটপটাদি দ্রব্য) সিদ্ধ হইয়াছে, অর্থাৎ দ্বিতীয় অধ্যায়ে
অবয়ববিশ্রকরণে যুক্তির দ্বারা উহা প্রতিপাদিত হইয়াছে। পরন্তু শব্দ, কর্ম্ম ও

বুদ্ধি প্রভৃতিতে (হেতুর) অব্যাপ্তি। বিশদার্থ এই যে, পঞ্চভূতের নিত্যত্ব এবং ভূতলক্ষণাক্রান্তত্ব, ইহার দ্বারা শব্দ, কথ্য, বুদ্ধি, স্মৃতি, তুংথ, ইচ্ছা, দ্বেষ ও প্রযত্ন প্রভৃতি ব্যাপ্ত নহে, অতএব (পূর্বপক্ষবাদীর ঐ হেতু) অনেকান্ত। অর্থাৎ “সর্ব-নিত্যং” এই প্রতিজ্ঞায় ঐ হেতু অব্যাপক, উহা সমস্ত পক্ষব্যাপক নহে।

(পূর্বপক্ষ) স্বপ্নে বিষয়-ভ্রমের দ্বায় মিথ্যা উপলব্ধি, ইহা যদি বল ? (উত্তর) ভূতের উপলব্ধিতে তুল্য। বিশদার্থ এই যে, যেমন স্বপ্নে বিষয়ের ভ্রম হয়, এইরূপ উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের ভ্রম হয়, এইরূপ হইলে ইহা ভূতের উপলব্ধিতে তুল্য, (অর্থাৎ) পৃথিব্যাদির উপলব্ধিও স্বপ্নে বিষয় ভ্রমের দ্বায় প্রসক্ত হয়। পৃথিব্যাদির অভাবে সকল ব্যবহারের বিলোপ হয়, ইহা যদি বল ? (উত্তর) তাহা অপর পক্ষেও সমান, (অর্থাৎ) উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের উপলব্ধির বিষয়েরও অভাব হইলে অর্থাৎ উৎপত্তি ও বিনাশের উপলভ্যমান কারণেরও বাস্তব সত্তা না থাকিলে সকল ব্যবহারের বিলোপ হয়। নিত্যপদার্থসমূহের অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদীর অভিमत পঞ্চ ভূত, চতুর্বিধ পরমাণু ও আকাশের অতীন্দ্রিয়ত্ববশতঃ এবং উৎপত্তি ও বিনাশের অবিসয়ত্ববশতঃ সেই এই “স্বপ্নবিষয়াভিমানবৎ” এই দৃষ্টান্তবাক্য অহেতু অর্থাৎ উহা সাধক হয় না।

টিপ্পনী। পূর্বোক্ত মতের অযৌক্তিকতা প্রদর্শন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, ঘটপটাদি অনেক দ্রব্যেরই যখন উৎপত্তি ও তাহার কারণের উপলব্ধি হইতেছে, তখন সকল পদার্থই নিত্য, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। ভাস্কর্যকার মহর্ষির এই সূত্রে বিশেষ যুক্তি ব্যক্ত করিতে সূত্রোক্ত “উৎপত্তি” শব্দের দ্বারা জন্ত দ্রব্য উপাদানকারণের সমান গুণের উৎপত্তি অর্থ গ্রহণ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, কারণের সমান গুণের উৎপত্তি ও কারণ উপলব্ধ হয়। উপলভ্যমান ঐ উৎপত্তি ও কারণ, এই উভয় নিত্যবিষয়ক নহে অর্থাৎ নিত্যপদার্থ উহার বিষয় (সম্বন্ধী) নহে। কারণ, নিত্যপদার্থের সম্বন্ধে উৎপত্তি ও কারণ কোনমতেই সম্ভব নহে। ভাষ্যে এখানে “বিষয়” শব্দের দ্বারা সম্বন্ধী বৃত্তিতে হইবে। পূর্বোক্তরূপ উৎপত্তি ও তাহার কারণের যে উপলব্ধি হইতেছে, তাহা অস্বীকার করা যায় না, অর্থাৎ উহা সকলেরই স্বীকার্য। ঐ উপলব্ধির কোন বিষয় নাই, ইহাও বলা যায় না। কারণ, বিষয়শূন্য কোন উপলব্ধি নাই। উপলব্ধি মাত্রেরই বিষয় আছে। সুতরাং পূর্বোক্ত উপলব্ধির সামর্থ্যবশতঃ কারণের সমানগুণবিশিষ্ট পৃথক দ্রব্যই যে, উৎপন্ন হয়, ইহা অসম্ভব দ্বারা সিদ্ধ হয়।

তাহাই উপলব্ধির বিষয় হয়। পৃথক্ দ্রব্য উৎপন্ন না হইলে ঐরূপ উপলব্ধি হইতে পারে না। কারণ, ঘটপটাদি যে সকল দ্রব্য উপলব্ধ হইতেছে, তাহা ঐ সকল দ্রব্যের কারণের বিশেষ গুণ রূপাদির সজাতীয়বিশেষগুণবিশিষ্ট, ইহাই দেখা যায়। রক্তসূত্র দ্বারা নির্মিত বস্ত্রই রক্তবর্ণ হইয়া থাকে। নীলসূত্র দ্বারা নির্মিত বস্ত্র রক্তবর্ণ হয় না। সুতরাং সর্বত্রই উপাদানকারণের রূপাদি বিশেষ গুণই কার্যদ্রব্যে সজাতীয় বিশেষ গুণের উৎপাদক, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে ঘটপটাদি দ্রব্যের যে, উপাদান-কারণ আছে, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। নচেৎ ঐ সকল দ্রব্যে রূপাদি বিশেষগুণের উপলব্ধি হইতে পারে না। ভাষ্যকার শেষে মহর্ষির মূল তাৎপর্য ব্যক্ত করিয়াছেন যে, ঐরূপ হইলেও ভূতলক্ষণাক্রান্ততার উপপত্তি হয়। অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদী যে, ঘটপটাদিজন্ত দ্রব্যকেও ভূতলক্ষণাক্রান্তবশতঃ নিত্যভূতাত্মক বলিয়াছেন, তাহা অযৌক্তিক। কারণ, ঘটপটাদি দ্রব্য নিত্যভূত হইতে উৎপন্ন পৃথক্ দ্রব্য হইলেও ভূতলক্ষণাক্রান্ত হইতে পারে। ভূতলক্ষণাক্রান্ত হইলেই যে, তাহা নিত্যভূত হইতে অভিন্ন হইবে, এ বিষয়ে কোন যুক্তি নাই। ভূতজন্ত বা ভৌতিক পদার্থ সমস্তও ভূত, তাহাতেও ভূতত্ব বা ভূতলক্ষণ আছে। সুতরাং পূর্বসূত্রোক্ত যুক্তির দ্বারা ভূতভৌতিক সমস্ত পদার্থের নিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। পরন্তু ঘটপটাদি জন্ত দ্রব্যের উৎপত্তি ও উহার কারণের উপলব্ধি হওয়ায় ঐ সমস্ত দ্রব্য যে অনিত্য, ইহাই সিদ্ধ হয়।

ভাষ্যকার সূত্রোক্ত যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়া শেষে পূর্বোক্ত সর্বনিত্যত্ব মত খণ্ডন করিতে নিজে বলিয়াছেন যে, উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ দ্বারা প্রেরিত আত্মার তদবিষয়ে প্রযত্ন দৃষ্ট হয়। তাৎপর্য্য এই যে, ঘটাদি দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশ বাস্তব পদার্থ, উহার কারণও বাস্তব পদার্থ। নচেৎ ঘটাদি দ্রব্যের উৎপাদন ও বিনাশ করিবার জন্ত উহার কারণকে আশ্রয় করিবে কেন? বিজ্ঞ ব্যক্তিরাও যখন ঘটাদি দ্রব্যের উৎপাদন ও বিনাশ করিতে উহার কারণ বিষয়ে প্রবৃত্ত হইতেছেন, তখন ঐ সকল দ্রব্যের বাস্তব উৎপত্তি ও বাস্তব বিনাশ অবশ্য আছে। তাহা হইলে ঐ সকল দ্রব্যের অনিত্যত্বই অবশ্য স্বীকার্য। পরন্তু উৎপত্তি ও বিনাশরূপ ধর্ম্মবিশিষ্ট অবয়বী সিদ্ধ পদার্থ; দ্বিতীয় অধ্যায়ে অবয়বপ্রকরণে যুক্তির দ্বারা উহা প্রতিপাদিত হইয়াছে। সুতরাং ঘটাদি দ্রব্য যে, পরমাণুদমষ্টি নহে, উহা পৃথক্ অবয়বী, ইহা সিদ্ধ হওয়ায় ঐ সকল দ্রব্যের নিত্যত্ব কিছুতেই সিদ্ধ হইতে পারে না। ভাষ্যকার শেষে চরম দোষ বলিয়াছেন

যে, “পঞ্চভূতানিত্যত্বাৎ” এবং “ভল্লক্ষণাবয়োধাৎ” এই দুই হেতুবাক্যের দ্বারা সকল পদার্থ নিত্য, ইহা বলাও যাইতে পারে না। কারণ, শব্দ, কৰ্ম, বুদ্ধি, স্মৃতি, ইচ্ছা, দেহ ও প্রযত্ন, এই সমস্ত গুণ-পদার্থে এবং ঐরূপ আরও অনেক অভৌতিক পদার্থে ভূতত্ব বা ভূতলক্ষণ নাই; কারণ, ঐ সমস্ত পদার্থ ভূতই নহে। সুতরাং পঞ্চ ভূতের নিত্যত্ব ও ভূতলক্ষণাক্রান্তত্ববশতঃ ঐ সমস্ত পদার্থকে নিত্য বলা যায় না। পঞ্চভূতাত্মকত্ব বা ভূতলক্ষণাক্রান্তত্ব ঐ সমস্ত পদার্থে না থাকায় ঐ হেতু অনেকান্ত অর্থাৎ অব্যাপক। ভাষ্যে “অনেকান্ত” বলিতে এখানে ব্যভিচারী নহে। কিন্তু পূর্বপক্ষবাদীর হেতু তাঁহার কথিত সমস্ত পক্ষে না থাকায় উহা অনেকান্ত অর্থাৎ সমস্ত পক্ষব্যাপক নহে। উদ্যোতকর বলিয়াছেন যে, ঐ হেতুর অন্তর্গত অর্থাৎ সত্তা ও অসত্তায় পক্ষের অবস্থানবশতঃ ঐ হেতু অনেকান্ত। তাৎপর্য এই যে, “সর্বং নিত্যং” এই প্রতিজ্ঞায় সমস্ত পদার্থই পক্ষ। কিন্তু সমস্ত পদার্থেই পঞ্চভূতাত্মকত্ব বা ভূতলক্ষণাক্রান্তত্বরূপ হেতু নাই। যেখানে (ঘটাদিদ্ৰব্যে) আছে, তাহাও পক্ষের অন্তর্গত, যেখানে (শব্দ, বুদ্ধি, কৰ্ম প্রভৃতিতে) নাই, তাহাও পক্ষের অন্তর্গত। সুতরাং ঐ হেতু সমস্ত পক্ষ-ব্যাপক না হওয়ায় উহা “অনেকান্ত”। ভাষ্যে “প্রযত্নাশ্চ” এই স্থলে “চ” শব্দের দ্বারা ঐরূপ অন্তান্ত অভৌতিক পদার্থেরও সমুচ্চয় বৃত্তিতে হইবে। এবং “শব্দ-কৰ্ম-বুদ্ধাদীনাং” এই স্থলে সপ্তমী বিভক্তির অর্থে বগ্নী বিভক্তি বৃত্তিতে হইবে।

মহর্ষি সর্বানিত্যবাদ খণ্ডন করিতে উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের যে উপলব্ধি বলিয়াছেন, উহা যথার্থ উপলব্ধি হইলে উৎপত্তি ও বিনাশকে বাস্তব পদার্থ বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে উৎপত্তি-বিনাশবিশিষ্ট ঘটপটাদি পদার্থ যে অনিত্য, ইহাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের যে উপলব্ধি হয়, উহা মিথ্যা অর্থাৎ ভ্রমাত্মক উপলব্ধি। বস্তুতঃ উৎপত্তিও নাই, বিনাশও নাই, সুতরাং তাহার কারণও নাই। স্বপ্নে যেমন অনেক বিষয়ের উপলব্ধি হয়, কিন্তু বস্তুতঃ সেই সমস্ত বিষয় নাই, এ জন্ম ঐ উপলব্ধিকে ভ্রমই বলা হয়, তদ্রূপ উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ বস্তুতঃ না থাকিলেও উহার ভ্রমাত্মক উপলব্ধি হইয়া থাকে। তাহা হইলে পূর্বোক্ত উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের বাস্তব সত্তা না থাকায় ঘটপটাদি পদার্থের অনিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। ভাষ্যকার শেষে এই কথাও উল্লেখপূর্বক ইহার উত্তরে বলিয়াছেন

যে, এইরূপ বলিলে ইহা ভূতের উপলব্ধিতেও তুল্য। অর্থাৎ এইরূপ বলিলে পৃথিব্যাदि মূল ভূতের যে উপলব্ধি হইতেছে, উহাও স্বপ্নে বিষয়োপলব্ধির জ্ঞায় ভ্রম বলা যাইতে পারে। নিম্নমাণে যদি ঘটপটাদি দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণবিষয়ক সার্বজনীন উপলব্ধিকে ভ্রম বলা যায়, তাহা হইলে ঘটপটাদি দ্রব্যের যে প্রত্যক্ষাত্মক উপলব্ধি হইতেছে, উহাও ভ্রম বলিতে পারি। তাহা হইলে ঐ ঘটপটাদি দ্রব্যের সত্তাই অসিদ্ধ হওয়ায় উহাতে নিত্যত্ব সাধন হইতে পারে না। যদি বল, পৃথিব্যাदि ভূতের সত্তা না থাকিলে সকল-লোকব্যবহার বিলুপ্ত হয়; এ জ্ঞান উহার সত্তা অবশ্য স্বীকার্য। সুতরাং উহার উপলব্ধিকে ভ্রম বলা যায় না। কিন্তু ইহা অপর পক্ষেও সমান! অর্থাৎ ঘটপটাদি দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের যে উপলব্ধি হইতেছে, ঐ উপলব্ধি ভ্রম হইলে ঐ ভ্রমাত্মক উপলব্ধির বিষয় যে উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ, তাহারও অভাব হওয়ায় অর্থাৎ তাহারও বাস্তব সত্তা না থাকায় সকল-লোকব্যবহারের লোপ হয়। ঘটপটাদি পদার্থের উৎপাদন ও বিনাশের কারণ অবলম্বন করিয়া জগতে যে ব্যবহার চলিতেছে, তাহার উচ্ছেদ হয়। কারণ, ঘটপটাদি পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশের কোন বাস্তব কারণ নাই। সুতরাং লোকব্যবহারের উচ্ছেদ যখন পূর্বপক্ষবাদীর মতেও তুল্য, তখন তিনি ঐ দোষ বলিতে পারেন না। তিনি নিম্নমাণে ঘটপটাদি পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণবিষয়ক উপলব্ধিকে ভ্রম বলিলে ঘটপটাদি পদার্থের প্রত্যক্ষাত্মক উপলব্ধিকেও ভ্রম বলা যাইতে পারে। ভাষ্যকার শেষে পূর্বোক্ত সম্বন্ধে চরম দোষ বলিয়াছেন যে, “স্বপ্নবিষয়াভিমানবৎ” এই দৃষ্টান্ত-বাক্যের দ্বারা উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের উপলব্ধিকে ভ্রম বলিয়া প্রতিপন্ন করা যায় না। ঐ বাক্য বা ঐ দৃষ্টান্ত পূর্বপক্ষবাদীর মতানুসারে তাঁহার সাধাসাধকই হইতে পারে না। কারণ, তাঁহার মতে ঘটপটাদি দ্রব্য পরমাণু ও আকাশ, এই পঞ্চভূতের সমষ্টিরূপ নিত্য। সুতরাং ঐ সমস্ত দ্রব্য ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হইতে পারে না। পরমাণুর ও আকাশের অতীন্দ্রিয়ত্ববশতঃ তৎস্বরূপ ঐ সকল পদার্থও অতীন্দ্রিয় হইবে। এবং তাঁহার মতে ঐ সকল পদার্থের নিত্যত্ববশতঃ উৎপত্তি ও বিনাশ নাই। তিনি কোন পদার্থেরই বাস্তব উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করেন না। সুতরাং তাঁহার মতে কুত্রাপি উৎপত্তি ও বিনাশ-বিষয়ক যথার্থ বুদ্ধি জন্মে না। তাহা হইলে কোন স্থলে উৎপত্তি ও বিনাশবিষয়ক

ভ্রম-বুদ্ধিও হইতে পারে না। কারণ, যে বিষয়ে কোন স্থলে যথার্থ-বুদ্ধি জন্মে না, সে বিষয়ে ভ্রমাত্মক বুদ্ধি হইতেই পারে না। ভাষ্যকার দ্বিতীয় অধ্যায়ে (১ম আঃ, ৩৭শ সূত্রের ভাষ্যে) ইহা সমর্থন করিয়াছেন। পরন্তু যে বিষয়ের সত্যই নাই, তদ্বিষয়ে ভ্রমবুদ্ধিও হইতে পারে না। স্বপ্নে যে সকল বিষয়ের উপলব্ধি হয়, সেই সকল বিষয় একেবারে অসৎ বা অলীক নহে। অন্তত তাহার সত্য আছে। সুতরাং স্বপ্নে তাহার ভ্রম উপলব্ধি হইতে পারে। কিন্তু পূর্বপক্ষবাদীর মতে ঘটপটাদি পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশ একেবারেই অসৎ অর্থাৎ অলীক। সুতরাং উহার ভ্রম উপলব্ধিও হইতে পারে না। এবং তাঁহার মতে ঘটপটাদি দ্রব্যের প্রত্যক্ষও অসম্ভব। কারণ, ঐ সমস্ত পদার্থ পরমাণু ও আকাশ, এই পঞ্চ ভূতমাত্র। ঘটপটাদি দ্রব্যের প্রত্যক্ষ না হইলে তাহাতে উৎপত্তি ও বিনাশের ভ্রম প্রত্যক্ষও হইতে পারে না। সুতরাং “স্বপ্নবিষয়াভিমানবৎ” এই দৃষ্টান্তবাক্য বা ঐ দৃষ্টান্ত সাধ্যসাধক হইতে পারে না। পূর্বোক্ত সর্বনিত্যত্ববাদের সর্বথা অল্পপপত্তি প্রদর্শন করিতে উদ্ভোক্তকর ইহাও বলিয়াছেন যে, সকল পদার্থই নিত্য হইলে “সর্বং নিত্যং” এই বাক্য-প্রয়োগই ব্যাহত হয়। কারণ, ঐ বাক্যের দ্বারা যদি পূর্বপক্ষবাদী অপরের সকল পদার্থের নিত্যত্ববিষয়ক জ্ঞান উৎপন্ন করিতে চাহেন, তাহা হইলে ঐ বাক্যজ্ঞান সেই জ্ঞানকেই ত তিনি অনিত্য বলিয়া স্বীকার করিলেন। তাহা হইলে আর “সকল পদার্থই নিত্য,” ইহা বলিতে পারেন না। আর যদি তাঁহার ঐ বাক্যকে তিনি সাধার সাধক না বলিয়া সিদ্ধের নিবর্তক বলেন, তাহা হইলে সেই সিদ্ধ পদার্থের নিবৃত্তি হইতে পারে না। কারণ, তাঁহার মতে সেই সিদ্ধ পদার্থও নিত্য। নিত্য পদার্থের নিবৃত্তি হয় না। তিরোভাব হয় বলিলেও অপূর্ব বস্তুর উৎপত্তি ও পূর্ববস্তুর বিনাশ অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। পরে ইহা পরিষ্কৃত হইবে ॥ ৩২ ॥

ভাষ্য। অবাঞ্ছিতসোপাদানস্য ধর্ম্মমাশ্রয় নিবর্ততে, ধর্ম্মমাশ্রয়পজ্জায়তে স খলংপত্তিবিনাশয়োনিবর্তনঃ। যচোপজ্জায়তে, তৎ প্রাগপ্যুপজননাদপ্তি, যচ্চ নিবর্ততে, তন্নিবৃত্তমপ্যাস্তীতি। এবং সর্বস্য নিত্যত্বমীতি।

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) অবস্থিত অর্থাৎ সর্বদা বিদ্যমান উপাদানের ধর্ম্মমাত্র নিবৃত্ত হয়, ধর্ম্মমাত্র উৎপন্ন হয়, তাহাই অর্থাৎ সেই ধর্ম্মদ্বয়ই (যথাক্রমে) উৎপত্তি ও বিনাশের বিষয়। কিন্তু যাহা অর্থাৎ যে ধর্ম্ম মাত্র উৎপন্ন হয়, তাহা উৎপত্তির পূর্বে

ও (ধর্মিরূপে) থাকে, এবং যে ধর্ম মাত্র নিবৃত্ত হয়, তাহা নিবৃত্ত হইয়াও (ধর্মিরূপে) থাকে। এইরূপ হইলেই সকল পদার্থের নিত্যত্ব হয়।

সূত্র । ন ব্যবস্থানুপপাত্তঃ ॥ ৩০॥৩৭৬॥

অনুবাদ । (উত্তর) না, অর্থাৎ কোনরূপেই সকল পদার্থের নিত্যত্ব সিদ্ধ হয় না কারণ, (এই মতে) ব্যবস্থার উপপত্তি হয় না।

ভাষ্য । অয়মুপজন ইয়ং নিবৃত্তিরিতি ব্যবস্থা নোপপদ্যতে, উপজাতনিবৃত্তয়োর্বিদ্যমানত্বাৎ । অয়ং ধর্ম উপজাতোহয়ং নিবৃত্ত ইতি সদ্ভাবাবিশেষাদব্যবস্থা । ইদানীমুপজননিবৃত্তী নেদানীমিতি কালব্যবস্থা নোপপদ্যতে, সম্বদ্যবিদ্যমানত্বাৎ । অস্য ধর্মস্যোপজননিবৃত্তী, নাস্যেতি ব্যবস্থানুপপত্তিঃ, উভয়োরবিশেষাৎ । অনাগতোহতীত ইতি চ কালব্যবস্থানুপপত্তিঃ, বর্তমানস্য সদ্ভাবলক্ষণত্বাৎ । অবিদ্যমানস্যাশ্রুলাভ উপজনো বিদ্যমানস্যাশ্রুহানং নিবৃত্তিরতোতস্মিন্ সতি নৈতে দোষাঃ । তস্মাদ্যদুক্তং প্রাগুপজননাদসি, —নিবৃত্তস্তাসি তদযুক্তমিতি ।

অনুবাদ । “ইহা উৎপত্তি”, “ইহা নিবৃত্তি” (বিনাশ), এই ব্যবস্থা উপপন্ন হয় না কারণ, (পূর্বোক্ত মতে) উৎপন্ন ও বিনষ্টের বিद्यমানত্ব আছে। এই ধর্ম উৎপন্ন, এই ধর্ম বিনষ্ট, ইহা হইলে অর্থাৎ কোন ধর্মমাত্রই উৎপন্ন হয়, এবং কোন ধর্মমাত্রই বিনষ্ট হয়, ধর্মী সর্বদাই বিद्यমান থাকে, ইহা বলিলে সত্তার বিশেষ না থাকায় ব্যবস্থা হয় না। পরন্তু ইদানীং উৎপত্তি ও বিনাশ, ইদানীং নহে, এই কালব্যবস্থা উপপন্ন হয় না। কারণ, (ধর্ম) সর্বদাই বিद्यমান আছে। এবং এই ধর্মের উৎপত্তি ও বিনাশ, এই ধর্মের নহে, এইরূপ ব্যবস্থার উপপত্তি হয় না ; কারণ, উভয় ধর্মের বিশেষ নাই (অর্থাৎ উৎপন্ন ও বিনষ্ট, উভয় ধর্মই যখন সর্বদা বিद्यমান, তখন পূর্বোক্তরূপ ব্যবস্থা উপপন্ন হইতে পারে না)। অনাগত অর্থাৎ ভবিষ্যৎ এবং অতীত, এইরূপে কালব্যবস্থার উপপত্তি হয় না। কারণ, বর্তমান সদ্ভাবলক্ষণ, [অর্থাৎ সদ্ভাব বা সত্তাই বর্তমানের লক্ষণ। পূর্বোক্ত মতে সকল পদার্থেরই সর্বদা সত্তাবশতঃ সকল পদার্থই বর্তমান, সুতরাং কোন পদার্থই অতীত ও ভবিষ্যৎ না থাকায় ইহা অতীত, ইহা ভবিষ্যৎ, এইরূপে যে, কালব্যবস্থা, তাহা হইতে পারে না] কিন্তু অবিद्यমান পদার্থের আশ্রুলাভ অর্থাৎ যাহা পূর্বে ছিল না, তাহার স্বরূপলাভ উৎপত্তি, বিद्यমান পদার্থের আশ্রুহান (স্বরূপত্যাগ)

নিবৃত্তি অর্থাৎ বিনাশ, ইহা হইলে অর্থাৎ আমাদের সমস্ত অসৎকার্য্যবাদ স্বীকার করিলে এই সমস্ত (পূর্বোক্ত) দোষ হয় না। অতএব যে বলা হইয়াছে, উৎপত্তির পূর্বেও আছে এবং বিনষ্ট হইয়াও আছে, তাহা অযুক্ত।

টিপ্পনী। মহর্ষি এই প্রকরণে শেষে আবার এই সূত্রের দ্বারা কোনরূপেই যে, সর্বনিত্যত্ববাদ সিদ্ধ হইতে পারে না, ইহা বলিয়াছেন। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে বলিয়াছেন যে, পূর্বে সাংখ্যমত খণ্ডন করিয়া, এখন এই সূত্রের দ্বারা পাতঞ্জল সিদ্ধান্তানুসারেও সর্বনিত্যত্ববাদ খণ্ডিত হইয়াছে। কিন্তু ভাষ্যকার পূর্বে যেরূপে পূর্বপক্ষ ও উত্তরপক্ষের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তদ্বারা তাঁহার মতে পূর্বে যে, সাংখ্যমতই খণ্ডিত হইয়াছে, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না। তবে এই সূত্রের অবতারণা করিতে ভাষ্যকার যে মতের উল্লেখ করিয়াছেন, উহা পাতঞ্জল সিদ্ধান্ত বুঝিতে পারা যায়। পাতঞ্জলমতে সমস্ত ধর্ম্মীরই পরিণাম ত্রিবিধ—(১) ধর্ম্মপরিণাম, (২) লক্ষণ-পরিণাম, (৩) অবস্থা-পরিণাম। (পাতঞ্জলদর্শন, বিভূতিপাদ, ১৩শ সূত্র ও ব্যাসভাষ্য দ্রষ্টব্য)। স্ববর্ণের পরিণাম বা বিকার কুণ্ডলাদি অলঙ্কার, উহা মূল স্ববর্ণ হইতে বস্তুতঃ কোন পৃথক পদার্থ নহে। কুণ্ডলাদি ঐ স্ববর্ণেরই ধর্ম্ম-বিশেষ, স্বতরাং স্ববর্ণের ঐ কুণ্ডলাদি পরিণাম “ধর্ম্মপরিণাম”। ঐ স্ববর্ণের অতীত, ভবিষ্যৎ ও বর্ত্তমানভাব অথবা উহাতে ঐরূপ এক লক্ষণের তিরোভাবের পরে অগ্নি লক্ষণের আবির্ভাব হইলে উহা তাহার “লক্ষণ-পরিণাম”। এবং ঐ স্ববর্ণের নূতন অবস্থা, পুরাতন অবস্থা প্রভৃতি উহার “অবস্থাপরিণাম”। তাৎপর্য্য-টীকাকার পাতঞ্জল সিদ্ধান্তরূপে বলিয়াছেন যে, ধর্ম্মীর এই ত্রিবিধ পরিণাম। কিন্তু ঐ ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থা, মূল ধর্ম্মী হইতে ভিন্নও বটে, অভিন্নও বটে। ধর্ম্মী সর্বদাই বিद्यমান থাকায় নিত্য, স্বতরাং ধর্ম্মী হইতে অভিন্ন ঐ ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থাও ধর্ম্মিরূপে নিত্য। কিন্তু ধর্ম্মী হইতে সেই ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থার কথঞ্চিৎ ভেদও থাকায় উহাদিগের উৎপত্তি ও বিনাশও উপপন্ন হয়। ভাষ্যকার এই মতের সংক্ষেপে বর্ণন করিতে বলিয়াছেন যে, ধর্ম্মী পূর্বাপরকালে অবস্থিতই থাকে, উহাই কার্য্যের উপাদান, উহার উৎপত্তিও হয় না, বিনাশও হয় না। কিন্তু উহার কোন ধর্ম্ম-মাত্রেরই বিনাশ হয় এবং ধর্ম্মমাত্রেরই উৎপত্তি হয়। তাহা হইলেও ত সেই ধর্ম্মের অনিত্যত্বই স্বীকার করিতে হইবে, যাহার উৎপত্তি এবং যাহার বিনাশ হইবে, তাহাকে ত নিত্য বলা যাইবে না। স্বতরাং এই মতেও সর্বনিত্যত্ব কিরূপে সিদ্ধ হইবে? তাই ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, এই মতে যে ধর্ম্মমাত্রের উৎপত্তি

হয়, তাহা উৎপত্তির পূর্বেও ধর্ম্মরূপে থাকে এবং যে ধর্ম্মের নিবৃত্তি হয়, তাহা নিবৃত্ত হইয়াও ধর্ম্মরূপে থাকে। কারণ, সেই ধর্ম্মী হইতে সেই উৎপন্ন ও বিনষ্ট ধর্ম্ম স্বরূপতঃ অভিন্ন। সেই ধর্ম্মীর সর্বদা বিद्यমানত্ববশতঃ তদ্রূপে তাহার ধর্ম্মও সর্বদা বিद्यমান থাকে। সর্বদা বিद्यমানত্বই নিত্যত্ব। সুতরাং পূর্বোক্ত মতে সকল পদার্থেরই নিত্যত্ব সিদ্ধ হয়। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, কোন মতেই সর্বনিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, ব্যবস্থার উপপত্তি হয় না। অর্থাৎ অবিद्यমান পদার্থের উৎপত্তি ও বিद्यমান পদার্থের অত্যন্ত বিনাশ স্বীকার না করিলে উৎপত্তি ও বিনাশের যে সমস্ত ব্যবস্থা অর্থাৎ নিয়ম আছে, তাহার কোন ব্যবস্থারই উপপত্তি হয় না। ভাষ্যকার পূর্বোক্ত পাতঞ্জল সিদ্ধান্তানুসারে মহাবিশ্বোক্ত ব্যবস্থার অনুপপত্তি বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, ইহা উৎপত্তি, ইহা বিনাশ, এইরূপ যে ব্যবস্থা আছে, তাহা পূর্বোক্ত মতে উপপন্ন হয় না। কারণ, পূর্বোক্ত মতে যাহা উৎপন্ন হয়, এবং যাহা বিনষ্ট হয়, এই উভয়ই ধর্ম্মরূপে সর্বদা বিद्यমান। এই ধর্ম্ম উৎপন্ন, এই ধর্ম্ম বিনষ্ট, এইরূপে ধর্ম্মবিশেষের উৎপত্তি ও বিনাশের স্বরূপতঃ যে ব্যবস্থা আছে, অর্থাৎ যে ধর্ম্মটি উৎপন্ন হইয়াছে, তাহার উৎপত্তিই হইয়াছে, বিনাশ হয় নাই, তাহার তখন অস্তিত্ব আছে এবং যে ধর্ম্মটি বিনষ্ট হইয়াছে, তাহার বিনাশই হইয়াছে, তাহার তখন অস্তিত্ব নাই, এইরূপ যে ব্যবস্থা বা নিয়ম সর্বজনসিদ্ধ, তাহা পূর্বোক্ত মতে উপপন্ন হয় না। কারণ, পূর্বোক্ত মতে উৎপন্ন ও বিনষ্ট ধর্ম্মের সম্ভাব অর্থাৎ সম্ভার কোন বিশেষ নাই। উৎপন্ন ধর্ম্মটিও যেমন পূর্ব হইতেই বিद्यমান থাকে, বিনষ্ট ধর্ম্মটিও তদ্রূপ বিद्यমান থাকে, উহার অত্যন্তবিনাশ হয় না। বিনাশের পরেও উহা ধর্ম্মরূপে বিद्यমান থাকে। সুতরাং ইহা আছে এবং ইহা নাই, এইরূপ কথাই পূর্বোক্ত মতে যখন বলা যায় না, তখন ইহা উৎপন্ন ও ইহা বিনষ্ট, এইরূপে উৎপত্তি ও বিনাশের ব্যবস্থা ঐ মতে উপপন্ন হইতে পারে না। পরন্তু ইদানীং উৎপত্তি হইয়াছে, ইদানীং বিনাশ হইয়াছে ইদানীং উৎপত্তি ও বিনাশ হয় নাই, এইরূপে উৎপত্তি ও বিনাশের যে কালব্যবস্থা আছে, তাহাও পূর্বোক্ত মতে উপপন্ন হয় না। কারণ, যে ধর্ম্মের উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করিবে, তাহা সর্বদাই বিद्यমান আছে। পূর্বোক্ত মতে যখন সকল পদার্থই সর্বদাই বিद्यমান তখন ইদানীং আছে, ইদানীং নাই, এইরূপ কথাই ঐ মতে বলা যায় না। সুতরাং ঐ মতে উৎপত্তি ও বিনাশের কালিক ব্যবস্থাও

কোনরূপেই উপপন্ন হয় না। পরন্তু এই ধর্মের উৎপত্তি, এই ধর্মের বিনাশ, এই ধর্মের উৎপত্তি ও বিনাশ নহে, এইরূপ যে ব্যবস্থা আছে, তাহাও পূর্বোক্ত মতে উপপন্ন হয় না। কারণ, যে ধর্মের উৎপত্তি ও যে ধর্মের বিনাশ হয়, এই উভয় ধর্মের কোন বিশেষ নাই। পূর্বোক্ত মতে ঐ উভয় ধর্মই সর্বদা বিद्यমান। পরন্তু এই ধর্ম অনাগত (ভাবী), এই ধর্ম অতীত, এইরূপ যে, কালব্যবস্থা আছে, তাহাও পূর্বোক্ত মতে উপপন্ন হয় না। কারণ, পূর্বোক্ত মতে সকল ধর্মই সর্বদা বিद्यমান থাকায় সকল ধর্মই বর্তমান। যাহা বর্তমান, তাহাকে ভাবী ও অতীত বলা যায় না। ফল কথা, উৎপত্তি ও বিনাশের সর্ব-প্রকার ব্যবস্থাই পূর্বোক্ত মতে উপপন্ন না হওয়ায় পূর্বোক্ত মত গ্রহণ করা যায় না। সুতরাং পূর্বোক্ত মতানুসারেও সর্বনিত্য সিদ্ধ হইতে পারে না। ভাষ্যকার পূর্বোক্ত মতে সূত্রোক্ত “ব্যবস্থার” অনুপপত্তির ব্যাখ্যা করিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, উৎপত্তির পূর্বে যে পদার্থ থাকে না, তাহার কারণজ্ঞাত আত্ম-লাভই উৎপত্তি, এবং পরে সেই পদার্থের আত্মত্যাগ অর্থাৎ অত্যন্ত বিনাশই নিবৃত্তি, এই মতে অর্থাৎ আমাদিগের অভিমত অসৎকার্যবাদ স্বীকার করিলে পূর্বোক্ত কোন দোষই হয় না, পূর্বোক্ত কোন ব্যবস্থারই অনুপপত্তি হয় না। অতএব উৎপত্তির পূর্বেও সেই পদার্থ থাকে এবং বিনষ্ট হইয়াও সেই পদার্থ থাকে, এই মত অযুক্ত। কারণ, ঐ মতে পূর্বোক্ত সর্বজনসিদ্ধ কোন ব্যবস্থারই উপপত্তি হয় না। পরবর্তী ৪২শ সূত্রের ভাষ্য-টিপ্পনীতে শ্রীয়ার্দর্শনসম্মত অসৎকার্যবাদ-সমর্থনে পূর্বোক্ত মতের বিশেষ আলোচনা দ্রষ্টব্য। তাৎপর্য-টীকাকার এখানে সূত্রোক্ত “ব্যবস্থার” অনুপপত্তির ব্যাখ্যা করিয়া গূঢ় তাৎপর্য বর্ণন করিয়াছেন যে, ধর্মীর ধর্ম, লক্ষণ ও অবস্থা, ঐ ধর্মী হইতে ভিন্নও বটে, অভিন্নও বটে, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। একাধারে ঐরূপে ভেদ ও অভেদ থাকিতেই পারে না। তাহা হইলে উৎপত্তি ও বিনাশের কোনরূপ ব্যবস্থা উপপন্ন হয় না। সুতরাং ঐ ব্যবস্থার উপপত্তির জ্ঞাত ধর্মী হইতে তাহার “ধর্ম”, “লক্ষণ” ও “অবস্থা” ভেদ অবশ্য স্বীকার্য হইলে উহাদিগের অনিত্য অবশ্য স্বীকার করিতেই হইবে। এ বিষয়ে উদ্ভোতকর প্রভৃতির অন্তান্ত কথা পরে কথিত হইবে ॥ ৩৩ ॥

সর্বনিত্য-নিরাকরণ-প্রকরণ সমাপ্ত । ৮ ।

ভাষ্য । অল্পমন্য একান্তঃ—

অমুবাদ । ইহা অপর একান্তবাদ—

সূত্র । সর্বৎ পৃথক্ ভাবলক্ষণপৃথক্ভাৎ ॥৩৪॥৩৭৭॥

অমুবাদ । (পূর্বপক্ষ) সমস্ত পদার্থই পৃথক্ অর্থাৎ নানা ; কারণ, ভাবের লক্ষণের অর্থাৎ পদার্থের সংজ্ঞাশব্দের পৃথক্ভ (সমূহবাচক) আছে ।

ভাষ্য । সর্বৎ নানা, ন কশ্চিদেকো ভাবো বিদ্যতে, কস্মাৎ ? ভাবলক্ষণ-পৃথক্ভাৎ, ভাবস্য লক্ষণমাভিধানং, যেন লক্ষ্যতে ভাবঃ, স সমাখ্যাশব্দঃ তস্য পৃথগ্বিষয়ত্বাৎ । সর্বো ভাবসমাখ্যাশব্দঃ সমূহবাচী । “কুন্ত” ইতি সংজ্ঞাশব্দো গন্ধ-রস-রূপ-স্পর্শসমূহে বৃদ্ধ-পার্শ্বগ্রীবাদিসমূহে চ বর্ত্ততে, নিদর্শনমাত্রপ্ৰতিমিতি ।

অমুবাদ । সমস্ত পদার্থই নানা, এক কোন ভাব (পদার্থ) নাই । (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু ভাবের লক্ষণের পৃথক্ভ আছে । বিশদার্থ এই যে, ভাবের (পদার্থের) লক্ষণ বলিতে অভিধান, (শব্দ), যদ্বারা ভাব লক্ষিত হয়, তাহা সংজ্ঞাশব্দ, সেই সংজ্ঞাশব্দের পৃথগ্বিষয়ত্ব আছে । তাৎপর্য এই যে, ভাবের (পদার্থের) সমস্ত সংজ্ঞাশব্দ, সমূহবাচক । “কুন্ত” এই সংজ্ঞাশব্দটি গন্ধ, রস, রূপ, স্পর্শসমূহ এবং বৃদ্ধ অর্থাৎ কুন্তের নিম্নভাগ এবং পার্শ্ব ও গ্রীবাদি (অগ্রভাগ প্রভৃতি) সমূহের অর্থাৎ গন্ধাদি গুণের সমষ্টি এবং নিম্নভাগ প্রভৃতি অবয়বের সমষ্টি অর্থে বর্ত্তমান আছে, ইহা কিন্তু দৃষ্টান্ত মাত্র । [অর্থৎ কুন্ত শব্দের শ্রায় গো, মনুগ্র প্রভৃতি সমস্ত সংজ্ঞাশব্দই নানা গুণ ও নানা অবয়বসমূহের বাচক । সমস্ত সংজ্ঞাশব্দেরই বাচ্য অর্থ, গুণাদির সমূহ বা সমষ্টিরূপ নানা পদার্থ । সুতরাং জগতে এক কোন পদার্থ নাই, সকল পদার্থই গুণাদির সমষ্টিরূপ নানা ।]

টিপ্পনী । সকল পদার্থই নানা, এক কিছুই নাই, ঘটপটাদি যে সকল পদার্থকে এক বলিয়া বুঝা হয়, তাহা বস্তুতঃ এক নহে ; কারণ, তাহা নানা অবয়ব ও নানা গুণের সমষ্টি । ঐ সমষ্টিই ঘটপটাদি শব্দের বাচ্য । এই মতও অপর একটি “একান্তবাদ” । ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষরূপে পূর্বোক্তরূপ সর্বনানাত্ব মতেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন । বৃত্তিকার নবীন বিশ্বনাথও প্রথমে ঐরূপই পূর্বপক্ষ ব্যাখ্যা করিয়াছেন । সকল পদার্থই

নানা, ইহার হেতু কি? তাই সূত্রে বলা হইয়াছে—“ভাবলক্ষণপৃথক্ভাৱং”। “ভাব” শব্দের অর্থ পদার্থ মাত্র। যাহার দ্বারা ঐ ভাব লক্ষিত অর্থাৎ বোধিত হয়, এই অর্থে “লক্ষণ” শব্দের অর্থ এখানে সংজ্ঞা-শব্দ। “পৃথক্ভাৱং” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে পৃথগ্‌বিষয়ত্ব অর্থাৎ নানার্থবাচকত্ব। সকল পদার্থেরই সংজ্ঞাশব্দ আছে। সেই সমস্ত শব্দের বিষয় অর্থাৎ বাচ্য পৃথক্ অর্থাৎ নানা। কারণ, সমস্ত শব্দেরই বাচ্য অর্থ কতিপয় অবয়ব ও গুণের সমষ্টি। সুতরাং সমস্ত সংজ্ঞাশব্দই সমূহবাচক। সমূহ বা সমষ্টি এক পদার্থ নহে। সুতরাং সকল পদার্থই সমূহাত্মক হইলে সকল পদার্থই নানা হইবে, কোন পদার্থই এক হইতে পারে না। ভাষ্যকার ইহা একটি দৃষ্টান্তদ্বারা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, “কুস্ত” এই সংজ্ঞাশব্দটি গন্ধ, রস, রূপ ও স্পর্শসমূহ এবং নিম্নভাগ, পার্শ্বভাগ ও অগ্রভাগ প্রভৃতি অবয়বসমূহের বাচক। কারণ, “কুস্ত” শব্দ শ্রবণ করিলে ঐ গন্ধাদিসমূহই বুঝা যায়। সুতরাং ঐ গন্ধাদিসমূহই কুস্ত পদার্থ। তাহা হইলে কুস্ত পদার্থ নানা, উহা এক নহে, ইহা স্বীকার্য। এইরূপ গো, মমুগ্ প্রভৃতি সংজ্ঞাশব্দ-গুলিও পূর্বোক্তরূপ সমূহ অর্থের বাচক হওয়ায় গো, মমুগ্ প্রভৃতি পদার্থও নানা, ইহা বুঝিতে হইবে। ভাষ্যকারোক্ত “কুস্ত” শব্দ দৃষ্টান্তমাত্র। উদ্‌গোতকর এই মতের যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, “কুস্ত” শব্দ অনেকার্থবোধক; কারণ, উহা একটি পদ। পদ বা সংজ্ঞাশব্দ মাত্রই অনেকার্থবোধক, যেমন “সেনা” শব্দ। “সেনা” বলিলে কোন একটিমাত্র পদার্থই বুঝা যায় না। চতুরঙ্গ সেনাই “সেনা” শব্দের অর্থ (২য় খণ্ড, ১৭২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। এইরূপ “কুস্ত” শব্দ শ্রবণ করিলেও যখন অনেক অর্থেরই বোধ হয়, তখন “কুস্ত” শব্দও “সেনা” শব্দের ন্যায় অনেকার্থবোধক অর্থাৎ সমূহবাচক। এইরূপ অন্যান্য সমস্ত শব্দই পূর্বোক্ত যুক্তিতে সমূহবাচক বলিয়া সিদ্ধ হইলে সকল পদার্থই নানা, এক কোন পদার্থ নাই, ইহাই সিদ্ধ হয়। তাৎপর্যটীকাকার এখানে পূর্বপক্ষ ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, রূপাদিগুণ হইতে ভিন্ন কোন দ্রব্য নাই, অবয়ব হইতে ভিন্ন কোন অবয়বীও নাই, ইহা বৌদ্ধদৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক সম্প্রদায়ের মত। পরবর্তী সূত্রের দ্বারা ঐ মত খণ্ডিত হইয়াছে। বস্তুতঃ বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মধ্যে

১। “কুস্তশব্দোহনেকবিষয়ঃ, একপদমাত্রং, সেনাশব্দবাদিত। পদশ্রবণাদনেকার্থবিগতঃ, যস্মাৎ পদশ্রুতেরনেকে হর্থোৎপন্নমতে যথা সেনোতি।”—ন্যায়বাস্তিক।

সৌত্রাস্তিক ও বৈভাষিক সম্প্রদায় বাহু পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করিতেন। বৈভাষিক সম্প্রদায়ের মতে যে, সকল পদার্থই সমষ্টিরূপ, একমাত্র পদার্থ কেহই নহে, ইহা তাৎপর্যটীকাকার পূর্বেও এক স্থানে বলিয়াছেন। (২য় খণ্ড, ১৮৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কিন্তু মহর্ষি গোতম “সর্বং পৃথক্,” এই বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্ত সর্বনানাস্ব মতই পূর্বপক্ষরূপে গ্রহণ করিলে ঐ মত যে, তাঁহার পূর্ব হইতেই উদ্ভাবিত হইয়াছে, পরবর্তী কালে বৌদ্ধসম্প্রদায়বিশেষ ঐ মতের সমর্থনপূর্বক নিজ সিদ্ধান্তরূপে উহা গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা বুঝিবার কোন বাধকনিষ্ঠা নাই। পরন্তু “নেহ নানাস্তি কিঞ্চন” এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যদি জগতে নানা অর্থাৎ সমষ্টিরূপ কোন পদার্থ নাই, ইহাই কথিত হইয়া থাকে, তাহা হইলে বেদবিরোধী কোন সম্প্রদায়বিশেষ, সুপ্রাচীন কালেও বৈদিক সিদ্ধান্ত খণ্ডনের আগ্রহবশতঃ পূর্বোক্ত সর্বনানাস্ব মতেরও সমর্থন করিতে পারেন। সে যাহা হউক, ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ এখানে যে ভাবে সর্বনানাস্ব মতের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহাতে এই মতে “আত্মন” শব্দও সম্ভবচক। সুতরাং আত্মা ও গুণাদির সমষ্টিরূপ নানা পদার্থ। তাহা হইলে মহর্ষি তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার যে স্বরূপ বলিয়াছেন, তাহা আর বলা যায় না—আত্মার নিত্যত্বও ব্যাহত হয়। পূর্বোক্ত “ব্যক্তাদব্যক্তানাং” ইত্যাদি (১১শ) সূত্রের দ্বারা যে সিদ্ধান্ত স্মৃতিত হইয়াছে, তাহাও ব্যাহত হয়। সুতরাং মহর্ষির সমস্ত “প্রেত্যভাবে”র সিদ্ধি হইতে পারে না। তাই মহর্ষি “প্রেত্যভাবে”র পরীক্ষাপ্রদক্ষে ঐ পরীক্ষা পরিশোধনের জন্য এখানে পূর্বোক্ত সর্বনানাস্ব মতেরও খণ্ডন করিয়াছেন ॥ ৩৪ ॥

সূত্র । নানেকলক্ষণৈঃ কভাবনিষ্পাতঃ ॥৩৫॥৩৭৮॥

অনুবাদ । (উত্তর) না, অর্থাৎ সমস্ত পদার্থই নানা নহে। কারণ, অনেক প্রকার লক্ষণবিশিষ্ট একটি ভাবের (কুস্তাদি এক একটি পদার্থের) উৎপত্তি হয়।

ভাষ্য । “অনেকলক্ষণৈ” রিতি মধ্যপদলোপী সমাসঃ । গন্ধার্দাভিচ্চ

১। এখানে “অনেকবিধলক্ষণৈঃ”, এইরূপ ভাষ্যপাঠ প্রকৃত বলিয়া বদ্বা যায় না। কারণ, সূত্রে “অনেকলক্ষণৈঃ” এইরূপ পাঠই আছে। উহার ব্যাখ্যা “অনেকবিধলক্ষণৈঃ”। উপন্যাস্তকরও লিখিয়াছেন, “অনেকলক্ষণৈঃ মধ্যপদলোপী সমাসোহনেকবিধলক্ষণৈ” রিতি। —ন্যায়বাস্তবিক ।

গুণৈবদ্ব্যাদিভিঃশ্যাবয়বৈঃ সম্বন্ধ একো ভাবো নিষ্পদ্যতে । গুণব্যতিরিক্তং দ্রব্যমবয়বান্নিরুক্তশ্যাবয়বীতি । বিভক্তন্যায়শ্চেতদুভয়মিতি ।

অনুবাদ । “অনেকলক্ষণঃ” এই বাক্যে মধ্যপদলোপী সমাস (অর্থাৎ সূত্রে “অনেকলক্ষণ” এই বাক্য অনেকবিধ লক্ষণ এই অর্থে “বিধা” শব্দের লোপ হওয়ায় মধ্যপদলোপী কর্মধারয় সমাস) । গন্ধ প্রভৃতি গুণের দ্বারা এবং বৃক্ষ প্রভৃতি অবয়বের দ্বারা সম্বন্ধ একটি ভাব অর্থাৎ কুস্ত প্রভৃতি এক একটি অবয়বী উৎপন্ন হয় । গুণ হইতে ভিন্ন দ্রব্য এবং অবয়ব হইতে ভিন্ন অবয়বী, এই উভয়, বিভক্ত-ন্যায়ই অর্থাৎ দ্রব্য যে গুণ হইতে ভিন্ন এবং অবয়বী যে, অবয়ব হইতে ভিন্ন, এই উভয় বিষয়ে ন্যায় (যুক্তি) পূর্কেই বিভক্ত অর্থাৎ ব্যাখ্যাত হইয়াছে ।

টিপ্পনী । পূর্বেকৃত মতের খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, কুস্ত প্রভৃতি নানা নহে । কারণ, অনেক প্রকার লক্ষণবিশিষ্ট কুস্ত প্রভৃতি এক একটি অবয়বী দ্রব্যেরই উৎপত্তি হয় । সূত্রে “অনেকলক্ষণঃ” এই বাক্যে বিশেষণে তৃতীয়া বিভক্তিই বুঝিতে হইবে । ভাষ্যকার এই সূত্রে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা কুস্ত প্রভৃতি দ্রব্যের গন্ধ প্রভৃতি গুণ এবং বৃক্ষ অর্থাৎ নিম্নভাগ প্রভৃতি অবয়বকে গ্রহণ করিয়া সূত্রোক্ত হেতুর ব্যাখ্যা করিয়াছেন । ভাষ্যকার শেষে সিদ্ধান্ত ব্যক্ত করিয়াছেন যে, গুণ হইতে গুণী দ্রব্য অত্যন্ত ভিন্ন, এবং অবয়ব হইতে অবয়বী দ্রব্য অত্যন্ত ভিন্ন । তাৎপর্য এই যে, কুস্তের গন্ধ প্রভৃতি গুণ এবং নিম্নভাগ প্রভৃতি অবয়ব হইতে কুস্ত একেবারেই ভিন্ন পদার্থ । সুতরাং কুস্ত কখনও ঐ গন্ধাদি গুণ ও নিম্নভাগ প্রভৃতি অবয়বের সমষ্টি হইতে পারে না । ঐ গন্ধাদি গুণবিশিষ্ট ও নিম্নভাগ প্রভৃতি অবয়ববিশিষ্ট কুস্ত নামে একটি পৃথক্ দ্রব্যই উৎপন্ন হওয়ায় উহা নানা পদার্থ হইতে পারে না । গুণ হইতে গুণী দ্রব্য যে, ভিন্ন পদার্থ এবং অবয়ব হইতে অবয়বী দ্রব্য যে, ভিন্ন পদার্থ, এ বিষয়ে ন্যায় অর্থাৎ যুক্তি পূর্কেই বিভক্ত (ব্যাখ্যাত) হইয়াছে । সুতরাং কুস্তাদি পদার্থকে গন্ধাদি গুণ ও বৃক্ষ প্রভৃতি অবয়ব হইতে অভিন্ন বলিয়া ঐ সমস্ত পদার্থই নানা, এইরূপ সিদ্ধান্ত বলা যায় না । ভাষ্যকার দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের ৩৬শ সূত্রের ভাষ্যে বিস্তৃত বিচার করিয়া অবয়ব হইতে অবয়বী ভিন্ন, এই সিদ্ধান্ত বহু যুক্তির দ্বারা প্রতিপন্ন করিয়াছেন । তদ্বারা গন্ধাদি গুণ হইতে কুস্তাদি দ্রব্য যে, অত্যন্ত ভিন্ন পদার্থ, ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে । গন্ধ, রস ও স্পর্শ, চক্ষুরিন্দ্রিয়ের

গ্রাহ্য নহে। কুস্তাদি দ্রব্য গন্ধাদিস্বরূপ হইলে চক্ষুগ্রাহ্য হইতে পারে না। গন্ধাদি গুণের আশ্রয় পৃথক্ না থাকিলে আশ্রয়ের ভেদবশতঃ ঐ সমস্ত গুণের ভেদ ও উৎকর্ষাপকর্ষও হইতে পারে না। তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের শেষে মহর্ষির “অথ” পরীক্ষার দ্বারাও গুণ হইতে গুণের আশ্রয় দ্রব্য ভিন্ন, এই সিদ্ধান্ত বুঝিতে পারা যায়। প্রথম অধ্যায়ে প্রথম আঙ্কিকের ১৪শ সূত্রের “পৃথিব্যাদিগুণাঃ” এই বাক্যের “পৃথিব্যাদীনাং...গুণাঃ” এইরূপ ব্যাখ্যার দ্বারাও ভাষ্যকার ঐ সিদ্ধান্ত ব্যক্ত করিয়াছেন ॥৩৫॥

ভাষ্য। তথাপি—

সূত্র। লক্ষণব্যবস্থানাদেবাপ্রতিষেধঃ ॥৩৬॥৩৭॥

অনুবাদ। পরন্তু লক্ষণের অর্থাৎ সংজ্ঞাশব্দের ব্যবস্থাবশতঃই প্রতিষেধ হয় না, অর্থাৎ এক কোন পদার্থ নাই, এই প্রতিষেধ অযুক্ত।

ভাষ্য। ন কশ্চিদেকো ভাব ইত্যনুস্তঃ প্রতিষেধ। কস্মাৎ? লক্ষণব্যবস্থানাদেব। যদিহ লক্ষণং ভাবস্য সংজ্ঞাশব্দভূতং তদেকস্মিন্ ব্যবাস্থিতং, ‘যং কদম্ভমদ্রাক্ষং তং পশ্যামি, যমেবাস্পাক্ষং তং পশ্যামি’তি। নাগদসমূহো গৃহ্যত ইতি। অগদসমূহে চাগৃহ্যমাণে যদগৃহ্যতে তদেকমেবোতি।

অনুবাদ। এক কোন ভাব (পদার্থ) নাই, এই প্রতিষেধ অযুক্ত। (প্রশ্ন) কেন? (উত্তর) লক্ষণের ব্যবস্থাবশতঃই। বিশদার্থ এই যে, এই জগতে ভাবের অর্থাৎ সমস্ত পদার্থের সংজ্ঞাশব্দভূত যে লক্ষণ, তাহা এক পদার্থে ব্যবস্থিত। ‘যে কুস্তকে দেখিয়াছিলাম, তাহাকে স্পর্শ করিতেছি, যাহাকেই স্পর্শ করিয়াছিলাম, তাহাকে দেখিতেছি।’ পরমাণুসমূহ গৃহীত হয় না। পরমাণুসমূহ গৃহ্যমাণ অর্থাৎ প্রত্যক্ষবিষয় না হওয়ায় যাহা গৃহীত হয়, তাহা একই।

টিপ্পনী। পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা চরম কথা বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষবাদীর হেতুই অসিদ্ধ হওয়ায় তিনি উহার দ্বারা পদার্থের একত্বের প্রতিষেধ করিতে পারেন না, অর্থাৎ জগতে কোন পদার্থই এক নহে, সকল পদার্থই নানা, ইহা বলিতে পারেন না। কারণ, পদার্থের সংজ্ঞাশব্দরূপ যে “লক্ষণ”কে তিনি সমূহবাচক বলিয়াছেন, ঐ “লক্ষণের” ব্যবস্থাই আছে, অর্থাৎ উহার একপদার্থবাচকত্বের নিয়মই আছে। সূত্রে “লক্ষণ” শব্দের অর্থ এখানে

সংজ্ঞাশব্দ। “ব্যবস্থান” শব্দের অর্থ একপদার্থবাচকশব্দের ব্যবস্থা অর্থাৎ নিয়ম। ভাষ্যকার মহর্ষির তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, পদার্থের সংজ্ঞাশব্দরূপ যে লক্ষণ, তাহা এক পদার্থেই ব্যবস্থিত অর্থাৎ এক পদার্থেরই বাচক। সমূহ বা সমষ্টিরূপ নানা পদার্থের বাচক নহে। কারণ, “যে কুস্তকে দেখিয়াছিলাম, তাহাকে স্পর্শ করিতেছি,” “যাহাকেই স্পর্শ করিয়াছিলাম, তাহাকেই দেখিতেছি,” এইরূপ যে বোধ হইয়া থাকে, উহার দ্বারা কুস্ত পদার্থ যে এক, “কুস্ত” শব্দ যে এক অর্থেরই বাচক, ইহা বুঝা যায়। কুস্ত পদার্থ নানা হইলে “যে সমস্ত পদার্থ দেখিয়াছিলাম, সেই সমস্ত পদার্থকে স্পর্শ করিতেছি”, ইত্যাদি প্রকারই বোধ হইত। পরন্তু কুস্তগত রস ও স্পর্শাদিও কুস্ত পদার্থ হইলে তাহার দর্শন হইতে পারে না, এবং কুস্তগত রূপ, রস ও গন্ধও কুস্ত পদার্থ হইলে তাহার স্পর্শন প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কারণ, রসাদি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য হয় না, রূপাদিও শ্রুতিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য হয় না। পূর্বপক্ষবাদী যদি রূপাদিসমষ্টিকেই কুস্তপদার্থ বলেন, তাহা হইলে উহার পূর্বোক্তরূপ চাক্ষুষ ও শ্রুত প্রত্যক্ষ অসম্ভব হওয়ায় পূর্বোক্ত-রূপ বোধের অপলাপ করিতে হয়। সুতরাং চক্ষু ও শ্রুতিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য কুস্ত পদার্থ যে, রূপাদিসমষ্টি নহে, উহা রূপাদি হইতে পৃথক্ একটি দ্রব্য, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে “কুস্ত” শব্দ যে এক পদার্থেরই বাচক, উহা পূর্বপক্ষবাদীর কথিত সমূহ বা সমষ্টিরূপ নানা পদার্থের বাচক নহে, ইহাও স্বীকার্য। অতএব পূর্বপক্ষবাদী যে হেতুর দ্বারা সকল পদার্থের নানাত্ব সিদ্ধ করিতে চাহেন, ঐ হেতুই অসিদ্ধ হওয়ায় উহার দ্বারা তাঁহার সাধ্য সিদ্ধি হইতেই পারে না। পরন্তু পূর্বপক্ষবাদী কুস্তাদি সকল পদার্থকেই পরমাণুসমষ্টি বলিয়াছেন, তাঁহার মতে রূপাদিও পরমাণু-সমষ্টি ভিন্ন আর কিছুই নহে। কিন্তু তাহা হইলে কুস্তাদি পদার্থের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কারণ, প্রত্যেক পরমাণু যখন অতীন্দ্রিয়, তখন উহার সমষ্টিও অতীন্দ্রিয়ই হইবে, প্রত্যেক পরমাণু হইতে উহার সমষ্টি কোন পৃথক্ পদার্থ নহে। দ্বিতীয় অধ্যায়ে অবয়বপ্রকরণে ভাষ্যকার বিশদ বিচারপূর্বক পরমাণুসমষ্টির যে প্রত্যক্ষ হইতে পারে না, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। এখন যদি পরমাণুসমষ্টি প্রত্যক্ষের বিষয়ই না হয়, তাহা হইলে যে পদার্থের প্রত্যক্ষ হইতেছে, তাহা যে, পরমাণু-সমষ্টি নহে, কিন্তু তদ্ভিন্ন একটি পদার্থ, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। “কুস্ত” নামক পদার্থের প্রত্যক্ষ, যাহা পূর্বপক্ষবাদীও স্বীকার করেন, তাহার উপপাদন করিতে হইলে কুস্তকে একটি পৃথক্ অবয়বী দ্রব্য বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে।

সূত্রোক্ত “লক্ষণব্যবস্থা” বুঝাইতে উদ্দ্যোতকর বলিয়াছেন যে, “কুস্ত” এইরূপ প্রয়োগে সর্বত্রই উহার দ্বারা বহু পদার্থ বুঝা গেলে অর্থাৎ “কুস্ত” শব্দ বহু অর্থেরই বাচক হইলে কৃত্রাপি “কুস্ত” শব্দের উত্তর একবচনের প্রয়োগ হইতে পারে না, সর্বত্রই “কুস্তাঃ” এইরূপ বহুবচনান্ত প্রয়োগ করিতে হয়। কারণ, পূর্বপক্ষবাদীর মতে সর্বত্রই “কুস্ত” শব্দের দ্বারা নানা পদার্থের সমষ্টি বুঝা যায়। পরন্তু “কুস্তমানয়” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ করিয়া একটি কুস্ত আনয়নের জন্তও লোক প্রেরণ করা হয় এবং ঐ স্থলে ঐ বাক্যার্থবোদ্ধা ব্যক্তিও ঐ “কুস্ত” শব্দের দ্বারা “কুস্ত” নামক একটি পদার্থই বুঝিয়া থাকে। ঐ কুস্ত যে, একটি পদার্থ নহে, উহা নানা পদার্থের সমষ্টি, স্তত্রাং নানা, ইহা বুঝে না। তাহা বুঝিলে এক কুস্ত, এইরূপ বোধ হইত না। যাহা বস্তুতঃ এক নহে, তাহাকে এক বলিয়া বুঝিলে ভ্রমাত্মক বোধ স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু “এক কুস্ত” এইরূপ সার্বজনীন প্রতীতিকে ভ্রম বলিয়া এবং “এক কুস্ত” এইরূপ প্রয়োগকে গোণ প্রয়োগ বলিয়া স্বীকার করার কোন প্রমাণ নাই। পরন্তু প্রত্যক্ষবিষয়তাবশতঃ কুস্ত যে নানা পদার্থের সমষ্টি নহে, উহা পৃথক্ একটি অবয়বী, এই বিষয়েই প্রমাণ আছে।

মহর্ষি এই প্রকরণে তিন সূত্রেই একই অর্থে “লক্ষণ” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহাই মনে হয় এবং “লক্ষণ” শব্দের একই অর্থ গ্রহণ করিয়াও পূর্বোক্ত তিন সূত্রের ব্যাখ্যা করা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ সেই-রূপ ব্যাখ্যা করেন নাই। তাঁহাদিগের ব্যাখ্যায় প্রথম সূত্র ও তৃতীয় সূত্রে “লক্ষণ” শব্দের অর্থ সংজ্ঞাশব্দ। যাহার দ্বারা পদার্থ লক্ষিত অর্থাৎ বোধিত হয়, এইরূপ ব্যুৎপত্তি অনুসারে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা সংজ্ঞাশব্দ অর্থাৎ নাম বুঝা যাইতে পারে। এবং যাহা পদার্থকে লক্ষিত অর্থাৎ বিশেষিত করে, এইরূপ ব্যুৎপত্তি অনুসারে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা পদার্থের গুণ এবং অবয়বও বুঝা যাইতে পারে। দ্বিতীয় সূত্রে এই অর্থেই “লক্ষণ” শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে। কারণ, দ্বিতীয় সূত্রে “অনেকলক্ষণৈঃ” এই বাক্যে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা পূর্ববৎ সংজ্ঞাশব্দ বুঝিলে অনেকবিধ সংজ্ঞাশব্দবিশিষ্ট একটি পদার্থের উৎপত্তি হয়, এইরূপ অর্থই উহার দ্বারা বুঝা যায়। কিন্তু ঐরূপ অর্থ কোনরূপেই সংগত হয় না। পরন্তু সর্বনানাত্ববাদী সমস্ত পদার্থের সমস্ত সংজ্ঞাশব্দই সমূহবাচক বলিয়া প্রথমে ঐ হেতুর দ্বারাই নিজমত সমর্থন করায় ভাষ্যকার প্রথম সূত্রে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা সংজ্ঞা-শব্দরূপ অর্থেরই ব্যাখ্যা করিয়া “ভাবলক্ষণপৃথক্ভাৎ” এই হেতুবাক্যের পূর্বোক্ত-

রূপ অর্থেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এবং তৃতীয় সূত্রের দ্বারা উক্ত হেতুরই অসিদ্ধতার ব্যাখ্যা করিতে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা প্রথম সূত্রোক্ত “ভাবলক্ষণ”ই অর্থাৎ পদার্থের সংজ্ঞাশব্দরূপ অর্থেরই গ্রহণ করিয়াছেন।

ভাষ্য। অথাপ্যেতদনুত্তং,^১ নাস্ত্যেকো ভাবো যস্মাৎ সমুদায়ঃ। একান্দ-
পপত্তেনাস্ত্যেব সমুহঃ। নাস্ত্যেকো ভাবো যস্মাৎ সমুহে ভাবশব্দপ্রয়োগঃ,
একস্য চান্দপপত্তেঃ সমুহো নোপপদ্যতে, একসমুচ্চয়ো হি সমুহ ইতি ব্যাহত-
আদান্দপপত্তং—নাস্ত্যেকো ভাব ইতি। যস্য প্রতিষেধঃ প্রতিজ্ঞায়তে ‘সমুহে
ভাবশব্দপ্রয়োগা’দিত হেতুং ব্ৰূবতা স এবাভানুজ্ঞায়তে, একসমুচ্চয়ো হি সমুহ
ইতি। সমুহে ভাবশব্দপ্রয়োগা’দিত চ সমুহমাপ্রিত্য প্রত্যেকং সমুহিপ্রতিষেধো
নাস্ত্যেকো ভাব ইতি। সোহয়মুভয়তো ব্যাঘাতাদ্ঘণিকগণবাদ ইতি।

অম্ববাদ। পরন্তু ইহা (বৌদ্ধ কর্তৃক) পশ্চাৎ উক্ত হইয়াছে, “এক পদার্থ
নাই, যেহেতু সমুদায়” অর্থাৎ পদার্থমাত্রই সমুদায় বা সমষ্টিরূপ, অতএব কোন
পদার্থই এক নহে। (খণ্ডন) একের উপপত্তি অর্থাৎ সত্তা না থাকায় সমুহ নাই।
বিশদার্থ এই যে, (পূর্বপক্ষ) এক পদার্থ নাই, যেহেতু সমুহে অর্থাৎ গুণাদির
সমষ্টি বুঝাইতে ভাববোধক শব্দের প্রয়োগ হয়। (খণ্ডন) কিন্তু (পূর্বোক্ত মতে)
এক পদার্থের সত্তা না থাকায় সমুহ (সমষ্টি) উপপন্ন হয় না ; কারণ, এক
পদার্থের সমষ্টিই সমুহ, অতএব ব্যাঘাতবশতঃ “এক পদার্থ নাই” ইহা উপপন্ন হয়
না। (ব্যাঘাত বুঝাইতেছেন) যে এক পদার্থের প্রতিষেধ (অভাব) প্রতিজ্ঞাত
হইতেছে, “সমুহে ভাবশব্দপ্রয়োগাৎ” এই হেতুবাক্য বলিয়া সেই এক পদার্থই
স্বীকৃত হইতেছে ; কারণ, একের সমষ্টিই সমুহ। পরন্তু “সমুহে ভাবশব্দ-
প্রয়োগাৎ”—এই হেতুবাক্যের দ্বারা সমুহকে আশ্রয় করিয়া “নাস্ত্যেকো ভাবঃ”
—এই প্রতিজ্ঞাবাক্যের দ্বারা প্রত্যেক সমুহীর অর্থাৎ ব্যষ্টির প্রতিষেধ করা
হইতেছে। সেই ইহা অর্থাৎ পূর্বোক্ত মত উভয়তঃ ব্যাঘাত (বিরোধ) বশতঃ

১। অথাপ্যেতদনুত্তমিতি। অপিচ “ভাবলক্ষণপৃথক্ভা”দিত হেতুদ্বন্দ্বা বৌদ্ধেন
পশ্চাদেতদনুত্তং, কিং তদনুত্তমিত্যত আহ “নাস্ত্যেকো ভাবো যস্মাৎ সমুদায় ইতি। এতদনুত্তং
দৃশ্যতি “একান্দপপত্তেনাস্ত্যেব সমুহঃ” ইতি। অনুত্তং বিবৃণোতি “নাস্ত্যেকো ভাবো
যস্মাৎ সমুহে ভাবশব্দপ্রয়োগঃ” ইতি। অস্য দৃশ্যৎ বিবৃণোতি “একস্যান্দপপত্তে”রিত।
এতৎ প্রপণ্যতি “একসমুদাহো হীতি”।—তাৎপৰ্য্য টীকা।

অর্থাৎ যেমন প্রতিজ্ঞাবাক্যের সহিত হেতুবাক্যের বিরোধ, তদ্রূপ হেতুবাক্যের সহিত প্রতিজ্ঞাবাক্যের বিরোধবশতঃ যৎকিঞ্চিদবাদ, অর্থাৎ অতি তুচ্ছ মত।

উল্লিখিত। ভাষ্যকার সূত্রোক্ত উক্তরের ব্যাখ্যা করিয়া, শেষে পূর্বোক্ত বৌদ্ধ মত যে, সর্বথা অল্পপন্ন, উহা অতি তুচ্ছ মত, ইহা বুঝাইতে নিজে স্বতন্ত্রভাবে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত মতবাদী বৌদ্ধবিশেষ “ভাবলক্ষণপৃথক্ভাৎ”—এই হেতুবাক্য বলিয়া পরে বলিয়াছেন, “নাস্ত্যেকো ভাবো যস্মাৎ-সমুদায়ঃ”। অর্থাৎ যেহেতু সমস্ত পদার্থই সমষ্টিরূপ, অতএব এক কোন পদার্থ নাই। পূর্বোক্ত বাক্যের তাৎপর্য এই যে, সমূহ বা সমষ্টি বুঝাইতেই ভাববোধক কুস্তাদি শব্দের প্রয়োগ হইয়া থাকে। অর্থাৎ কুস্তাদি শব্দ, রূপাদিশূণ্যবিশেষ ও ভিন্ন ভিন্ন অবয়ববিশেষের সমূহ বা সমষ্টিই বুঝায়। উহা বুঝাইতেই কুস্তাদি শব্দের প্রয়োগ হয়। সূত্রাং কুস্তাদি পদার্থ নানা পদার্থের সমষ্টিরূপ হওয়ায়, একটি পদার্থ নহে। কারণ, যাহা সমষ্টিরূপ, তাহা বহু, তাহা কিছুতেই এক হইতে পারে না। ভাষ্যকার এই যুক্তির খণ্ডন করিতে চরম কথা বলিয়াছেন যে, এক না থাকিলে সমূহও থাকে না। কারণ, একের সমষ্টিই সমূহ। অতএব ব্যাঘাতবশতঃ “এক পদার্থ নাই” এই সিদ্ধান্ত উপপন্ন হয় না। ভাষ্যকার শেষে তাঁহার কথিত ব্যাঘাত বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষবাদী যে, এক পদার্থের অভাবকে প্রতিজ্ঞা করিয়াছেন, তিনি উহা সমর্থন করিতে “সমূহে ভাবশব্দপ্রয়োগাৎ”—এই হেতুবাক্য বলিয়া সেই এক পদার্থই আবার স্বীকার করিতেছেন। কারণ, এক পদার্থের সমষ্টিই সমূহ। এক না থাকিলে সমূহ থাকিতে পারে না। এক একটি পদার্থ গণনা করিয়া, সেই বহু এক পদার্থের সমষ্টিকেই সমূহ বলে। উহার অন্তর্গত এক একটি পদার্থকে সমূহী অথবা ব্যষ্টি বলে। কিন্তু ব্যষ্টি না থাকিলে সমষ্টি থাকে না। সূত্রাং যিনি সমূহ বা সমষ্টি মানিবেন, তিনি সমূহী অর্থাৎ ব্যষ্টিও মানিতে বাধ্য। তাহা হইলে তিনি আর এক পদার্থ নাই অর্থাৎ ব্যষ্টি নাই, সমস্ত পদার্থই সমষ্টিরূপ, এই কথা বলিতেই পারেন না। কারণ, তিনি “এক পদার্থ নাই” এই প্রতিজ্ঞাবাক্য বলিয়া উহা সমর্থন করিতে যে হেতুবাক্য বলিয়াছেন, তাহাতে সমূহ স্বীকার করায় এক পদার্থও স্বীকার করা হইয়াছে। সূত্রাং তাঁহার ঐ প্রতিজ্ঞাবাক্যের সহিত তাঁহার ঐ হেতুবাক্যের বিরোধ হওয়ায় তিনি উহার দ্বারা তাঁহার সাধ্যসিদ্ধি করিতে পারেন না। ভাষ্যকার শেষে

পূর্বপক্ষবাদীর প্রতিজ্ঞা ও হেতু যে, উভয়তঃ বিরুদ্ধ অর্থাৎ তাঁহার প্রতিজ্ঞাবাক্যের সহিত তাঁহার হেতুবাক্যের যেমন বিরোধ, তদ্রূপ হেতুবাক্যের সহিতও প্রতিজ্ঞাবাক্যের বিরোধ, ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষবাদী “সমূহে ভাবশব্দপ্রয়োগাৎ” এই হেতুবাক্যের দ্বারা সমূহকে আশ্রয় করিয়া অর্থাৎ সকল পদার্থকেই সমূহ বলিয়া স্বীকার করিয়া “নাস্ত্যেকো ভাবঃ” এই প্রতিজ্ঞাবাক্যের দ্বারা প্রত্যেক সমূহীর অর্থাৎ ঐ সমূহনির্বাহক প্রত্যেক ব্যষ্টির প্রতিষেধ করিয়াছেন। সুতরাং তিনি হেতুবাক্যে সমূহ অর্থাৎ সমষ্টি স্বীকার করিয়া, উহার নির্বাহক এক একটি পদার্থরূপ ব্যষ্টিও স্বীকার করিতে বাধ্য হওয়ায় তাঁহার ঐ হেতুবাক্যের সহিতও তাঁহার প্রতিজ্ঞাবাক্যের বিরোধ হইয়াছে। সুতরাং তাঁহার প্রতিজ্ঞা ও হেতুবাক্যের উভয়তঃ বিরোধবশতঃ তিনি উহার দ্বারা তাঁহার সাধ্যসিদ্ধি করিতে পারেন না। তাঁহার ঐ মত তাঁহার নিজের কথার দ্বারাই খণ্ডিত হওয়ায় উহা অতি তুচ্ছ মত। বস্তুতঃ কুস্তাদি পদার্থের একত্ব কাল্পনিক, নানাত্বই বাস্তব, এই মতে কোন পদার্থেই একত্বের যথার্থ জ্ঞান সম্ভব না হওয়ায় একত্বের ভ্রম জ্ঞান সম্ভব হয় না। পরন্তু যে বৌদ্ধসম্প্রদায় কুস্তাদি পদার্থকে পরমাণুসমষ্টি বলিয়া দিচ্চাস্ত করিয়াছেন, তাঁহাদিগের মতে পরমাণুর একত্ব অবশ্য স্বীকার্য। কারণ, পরমাণুও রূপাদির সমষ্টি, ইহা বলিলে ঐ পরমাণুতে যে রূপ আছে, তাহা কিসের সমষ্টি, ইহা বলিতে হইবে। কিন্তু পরমাণুর রূপ বা পরমাণুকে সমষ্টি বলা যায় না। কারণ, ঘটাদি পদার্থকে বিভাগ করিতে গেলে কোন এক স্থানে উহার বিশ্রাম স্বীকার করিতে হইবে। নচেৎ ক্ষুদ্র ক্ষুদ্রতর, বৃহৎ বৃহত্তর প্রভৃতি নানাবিধ ঘটের ভেদবুদ্ধি হইতে পারে না। সমস্ত ঘটই যদি সমষ্টিরূপ হয় এবং উহার মূল পরমাণুও যদি সমষ্টিরূপ হয়, তাহা হইলে সমস্ত ঘটই অনন্ত পদার্থের সমষ্টি হওয়ায় ঘটের পরিমাণের তারতম্য হইতে পারে না। সুতরাং ঘটের অবয়ব বিভাগ করিতে যাওয়া যে পরমাণুতে বিশ্রাম স্বীকার করিতে হইবে, ঐ পরমাণু যে, সমষ্টিরূপ নহে, উহার প্রত্যেক পরমাণুতে বাস্তব একত্বই আছে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। সুতরাং সকল পদার্থই সমষ্টিরূপ নানা, এই মত কোনরূপেই সিদ্ধ হইতে পারে না ॥ ৩৬ ॥

সর্বপৃথক্বনিরাকরণ-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ৯ ॥

ভাষ্য । অল্পমপর একান্তঃ—

অল্পবাদ । ইহা অপর একান্তবাদ—

সূত্র । সৰ্ব্বমভাবা ভাববিস্তারতরাভাবসিদ্ধঃ ॥

॥৩৭॥৩৮০॥

অল্পবাদ । (পূর্বপক্ষ) সকল পদার্থই অভাব অর্থাৎ অসৎ বা অলীক, কারণ, ভাবসমূহে (গো, অশ্ব প্রভৃতি পদার্থে) পরম্পরাভাবের সিদ্ধি (জ্ঞান) হয় ।

ভাষ্য । যাবদ্ভাবজাতং তৎ সৰ্ব্বমভাবঃ, কস্মাৎ? ভাববিস্তারতরাভাবসিদ্ধেঃ । ‘অসন্ গোৱশ্বাশ্বনা’, ‘অনশ্বো গোঃ’, ‘অসন্নশ্বো গবাশ্বনা’, ‘অগোৱশ্ব’ ইত্যসংপ্রত্যয়স্য প্রতিষেধস্য চ ভাবশব্দেন সামান্যাদিকরণ্যাৎ সৰ্ব্বমভাব ইতি ।

অল্পবাদ । যে সমস্ত ভাবসমূহ অর্থাৎ “প্রমাণ” “প্রমেয়” প্রভৃতি নামে সৎ-পদার্থ বলিয়া যে সমস্ত কথিত হয়, সেই সমস্তই অভাব অর্থাৎ অসৎ বা অলীক, (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু ভাবসমূহে অর্থাৎ ভাব বলিয়া কথিত পদার্থ-সমূহে পরম্পরাভাবের জ্ঞান হয় । (তাৎপর্য) ‘গো অশ্বস্বরূপে অসৎ’, ‘গো অশ্ব নহে’, ‘অশ্ব গোৱশ্বরূপে অসৎ’, ‘অশ্ব গো নহে’, এই প্রকারে “অসৎ” এইরূপ প্রতিষ্ঠিত এবং “প্রতিষেধে”র অর্থাৎ “অসৎ” এই প্রতিষেধক শব্দের—ভাববোধক শব্দের (“গো” “অশ্ব” প্রভৃতি শব্দের) সহিত সামান্যাদিকরণ্য প্রযুক্ত সমস্তই অর্থাৎ ভাব বলিয়া কথিত সমস্ত পদার্থই অভাব ।

টিপ্পনী । সমস্ত পদার্থই অসৎ অর্থাৎ কোন পদার্থেরই সত্তা নাই, এই মতবিশেষও অপর একটি “একান্তবাদ” । এই মত সিদ্ধ হইলে আত্মাও অসৎ, ইহা স্বীকার করিতে হয় । তাহা হইলে আত্মার “প্রেত্যভাব”ও কোন বাস্তব পদার্থ হয় না, পরন্তু উক্ত মতে “প্রেত্যভাব”ও অসৎ বা অলীক । তাই মহর্ষি প্রেত্যভাবের পরীক্ষা-প্রসঙ্গে এখানে অত্যাৱশ্যকবোধে পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন, “সৰ্ব্বমভাবঃ” । ভাষ্যকার প্রভৃতির ব্যাখ্যানুসারে এখানে “অভাব” বলিতে অসৎ অর্থাৎ অলীক । যাহার সত্তা নাই, তাহাকেই অলীক বলে । “প্রমাণ”, “প্রমেয়” প্রভৃতি যে সমস্ত পদার্থ সৎ বলিয়া

কথিত হয়, তাহা সমস্তই অসৎ অর্থাৎ অলীক । তাৎপর্যটাকাকার পূর্বোক্ত মতকে শূন্যতাবাদীর মত বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন এবং এই মতে সকল পদার্থের শূন্যতাই বাস্তব—সত্তা বাস্তব নহে, অবাস্তব কল্পনাবশতঃই সকল পদার্থ সতের ন্যায় প্রতীত হয়, ইহা বলিয়াছেন । কিন্তু যাহারা সকল পদার্থই অলীক বলিয়াছেন, যাহাদিগের মতে কোন পদার্থই বাস্তব নহে, তাঁহারা শূন্যতাকে কিরূপে বাস্তব বলিবেন, এবং কোন পদার্থই সৎ না থাকিলে সতের ন্যায় প্রতীতি কিরূপে বলিবেন, ইহা অবশ্য চিন্তনীয় । তাৎপর্যটাকাকার বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় পাদের ৩১শ সূত্রের ভাষ্যভামতীতে শূন্যবাদের ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, বস্তু সৎও নহে, অসৎও নহে, এবং সৎ ও অসৎ, এই উভয় প্রকারও নহে এবং সৎ ও অসৎ এই উভয় ভিন্ন অল্প প্রকারও নহে । অর্থাৎ কোন বস্তুই পূর্বোক্ত কোন প্রকারেই বিচারসহ নহে । অতএব সর্বথা বিচারসহই বস্তুর তত্ত্ব । “মাধ্যমিককারিকাতে”ও আত্মার অস্তিত্বও নাই, নাস্তিত্বও নাই, এইরূপ কথা পাওয়া যায় । (তৃতীয় খণ্ড, ৬১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । কিন্তু ভাষ্যকার পূর্বপ্রকরণে সর্বাস্তিত্ববাদী বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মতের বিচার করিয়া, এই প্রকরণে সর্বনাস্তিত্ববাদী বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মতেরই বিচার করিয়াছেন অর্থাৎ সর্বশূন্যতাবাদই তিনি এই প্রকরণে পূর্বপক্ষরূপে গ্রহণ করিয়াছেন, ইহাই বুঝা যায় । এই সর্বশূন্যতাবাদের অপর নাম অসদবাদ । পূর্বোক্ত শূন্যবাদ ও অসদবাদ একই মত নহে । কারণ, অসদবাদে সকল পদার্থই অসৎ, ইহা ব্যবস্থিত । কিন্তু পূর্বোক্ত শূন্যবাদে কোন বস্তুই (১) সৎ, (২) অসৎ, (৩) সদসৎ, (৪) এবং সৎও নহে, অসৎও নহে, ইহার কোন পক্ষেই ব্যবস্থিত নহে । উক্তরূপ শূন্যবাদের বিশেষ বিচার বাংলায়নভাষ্যে পাওয়া যায় না । প্রাচীন বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মধ্যে কোন সম্প্রদায় পূর্বোক্ত অসদবাদ সমর্থন করিতেন । তাহার অনেক পরে কোন সম্প্রদায় সূক্ষ্ম বিচার করিয়া পূর্বোক্ত প্রকার শূন্যবাদই সমর্থন করেন, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি । কারণ, ভাষ্যকার বাংলায়নের সময়ে পূর্বোক্ত শূন্যবাদের প্রচার থাকিলে তিনি বৌদ্ধ মতের আলোচনায় অবশ্যই বিশেষরূপে ঐ মতেরও উল্লেখ ও খণ্ডন করিতেন । ভাষ্যকার বাংলায়ন এই অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকের ২৬শ সূত্র হইতে বৌদ্ধ মতের যে বিচার করিয়াছেন, সেখানে এ সম্বন্ধে অন্যান্য কথা বলিব । এখানে ন্যায়সূত্রে যে, সর্বশূন্যতাবাদ বা অসদবাদের উল্লেখ হইয়াছে, ইহা কোন বৌদ্ধসম্প্রদায় পরে সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিলেও উহা তাঁহাদিগেরই প্রথম উদ্ভাবিত মত নহে । সুপ্রাচীন কালে অন্য

নাস্তিকসম্প্রদায়ই, পূর্বোক্ত অসদবাদের সমর্থন করিয়াছেন। এ বিষয়েও অন্যান্য বক্তব্য দ্বিতীয় আঙ্গিকে পূর্বোক্ত স্থানে বলিব।

এখন প্রকৃত কথা এই যে, মহর্ষি গোতম প্রথমে “সর্বমভাবঃ” এই বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্ত নাস্তিক মত প্রকাশ করিয়া, উহার সাধক হেতুবাক্য বলিয়াছেন, “ভাবেষিতরেতরাভাবসিদ্ধেঃ”। গো অশ্ব প্রভৃতি যে সকল পদার্থ ভাব অর্থাৎ সৎ বলিয়া কথিত হয়, তাহাই এখানে “ভাব” শব্দের দ্বারা গৃহীত হইয়াছে। “ইতরেতরাভাব” শব্দের অর্থ পরস্পরের অভাব। পূর্বপক্ষবাদীর কথা এই যে, “গো অশ্ব নহে” এইরূপে যেমন গোকো অশ্বের অভাব বলিয়া বুঝা যায়, তদ্রূপ “অশ্ব গো নহে” এইরূপে অশ্বকেও গোর অভাব বলিয়া বুঝা যায়। সুতরাং গো অশ্ব প্রভৃতি সমস্ত পদার্থই পরস্পরের অভাবরূপ হওয়ায় অসৎ। এই মতে অভাব বলিতে তুচ্ছ অর্থাৎ অলীক। অভাব বলিয়া সিদ্ধ হইলেই তাহা অলীক হইবে। কারণ, অভাবের সত্তা নাই; যাহার সত্তা নাই, তাহাই “অভাব” শব্দের অর্থ। এই মতে অভাব বা অসতের জ্ঞান হয়। কিন্তু ঐ জ্ঞানও অসৎ। সমস্ত বস্তুই অসৎ, এবং তাহার জ্ঞানও অসৎ, এবং তন্মূলক ব্যবহারও অসৎ, জগতে সৎ কিছুই নাই, সমস্তই অভাব বা অসৎ।

ভাষ্যকার মহর্ষির হেতুবাক্যের উল্লেখপূর্বক পূর্বপক্ষবাদীর যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যে গো পদার্থ সৎ বলিয়া কথিত হয়, উহা অশ্বস্বরূপে অসৎ এবং গো অশ্ব নহে। এইরূপ যে অশ্ব পদার্থ সৎ বলিয়া কথিত হয়, উহাও গোস্বরূপে অসৎ, এবং অশ্ব গো নহে। এইরূপে ভাববোধক “গো” “অশ্ব” প্রভৃতি শব্দের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির এবং “অসৎ” ও “অনশ্ব” “অগো” ইত্যাদি প্রতিবেদক শব্দের সামান্যাদিকরণ্যপ্রযুক্ত ঐ সমস্ত পদার্থই “অসৎ”, ইহা প্রতিপন্ন হয়। বিভিন্নার্থক শব্দের একই অর্থে প্রযুক্তিকে প্রাচীনগণ শব্দদ্বয় বা পদদ্বয়ের “সামান্যাদিকরণ্য” নামে উল্লেখ করিয়াছেন^১। যেখানে পদার্থদ্বয়ের অভেদ-দ্যোতক অভিন্নার্থক বিভক্তির প্রয়োগ হয়, সেই স্থলে ঐ একার্থক বিভক্তিমত্রেও “সামান্যাদিকরণ্য” নামে কথিত হইয়াছে। যেমন “নীলো ঘটঃ” এই বাক্যে “নীল” শব্দ ও “ঘট” শব্দের উত্তর অভিন্নার্থক প্রথম বিভক্তির প্রয়োগ হওয়ায় “ঘট” শব্দের সহিত “নীল” শব্দের “সামান্যাদিকরণ্য” কথিত হইয়াছে। ঐ

১। ভিন্নপ্রবৃত্তিনিমিত্তানাং শব্দানামেকস্মিন্মত্রে^১ প্রবৃত্তিঃ সামান্যাদিকরণ্যং।—বেদান্ত-সারের টীকা প্রভৃতি দ্রষ্টব্য।

“সামান্যধিকরণ্য” প্রযুক্ত ঐ স্থলে নীল পদার্থ ও ঘট পদার্থের অভেদ বুঝা যায়। কারণ, উক্ত বাক্যে “নীল” শব্দ “ঘট” শব্দের উত্তর অভিন্নার্থক প্রথমা বিভক্তির প্রয়োগবশতঃ ঘট—নীলরূপবিশিষ্ট হইতে অভিন্ন, এইরূপ অর্থ বুঝা যায়। এইরূপ “অসন্ গোঃ” ইত্যাদি বাক্যে “অসৎ” শব্দ ও “গো” প্রভৃতি শব্দের উত্তর অভিন্নার্থক প্রথমা বিভক্তির প্রয়োগ হওয়ায় “গো” প্রভৃতির শব্দের সহিত “অসৎ” শব্দের যে “সামান্যধিকরণ্য” আছে, তৎপ্রযুক্ত “অসৎ” ও গো প্রভৃতি পদার্থ যে অভিন্ন পদার্থ, ইহা বুঝা যায়। তাহা হইলে পূর্বেও যুক্তিতে সকল পদার্থই অসৎ, ইহাই প্রতিপন্ন হয়। কারণ, গো অশ্বরূপে এবং অশ্ব গোরূপে, ঘট, পটরূপে, পট ঘটরূপে, ইত্যাদি প্রকারে অশ্বরূপে সকল পদার্থই অসৎ, এইরূপ প্রতীতির বিষয় হইলে সকল পদার্থকেই অসৎ বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। ভাষ্যকার ও ব্যাক্তিকার এখানে ভাববোধক “গো” প্রভৃতি শব্দের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যধিকরণ্য বলিয়া তৎপ্রযুক্ত গো প্রভৃতি পদার্থকে “অসৎ” বলিয়াছেন। কিন্তু ব্যাক্তিকার এখানে “সামান্যধিকরণ্য” বলিয়াছেন, অভিন্নবিভক্তিমতঃ। তাৎপর্যটীকাকার উহার ব্যাখ্যা করিয়াছেন, অভিন্নার্থক বিভক্তিমতঃ। এবং তিনি গো প্রভৃতি ভাববোধক শব্দের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতি ও “অসৎ” শব্দ, এই উভয়েরই “সামান্যধিকরণ্য” বলিয়াছেন। সুতরাং বুঝা যায় যে, “অসন্ গোঃ” এইরূপ প্রয়োগে “গো” শব্দ ও “অসৎ” শব্দের উত্তর অভিন্নার্থক প্রথমা বিভক্তির প্রয়োগবশতঃই যখন “গো অসৎ” এইরূপ প্রতীতি হইয়া থাকে, তখন ঐ জনাই এরূপ স্থলে “গো” শব্দের সহিত “অসৎ” শব্দের ন্যায় “অসৎ” এইরূপ প্রতীতিরও “সামান্যধিকরণ্য” কথিত হয়। এবং ঐ জনা “নীলো ঘটঃ” এইরূপ প্রয়োগেও “ঘট” শব্দের সহিত “নীল” শব্দের ন্যায় “নীল” এইরূপ প্রতীতিরও “সামান্যধিকরণ্য” কথিত হয়। ভাষ্যকার “অসন্ গোরশ্বাঅনা” এই বাক্যের দ্বারা “গো” শব্দের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির “সামান্যধিকরণ্য” প্রদর্শন করিয়া, পরে “অনশ্বো গোঃ” এই বাক্যের দ্বারা “গো” শব্দের সহিত “অনশ্ব” এই প্রতিষেধের সামান্যধিকরণ্য প্রদর্শন করিয়াছেন এবং “অসন্শ্বো গবাঅনা” এই বাক্যের দ্বারা “অশ্ব” শব্দের সহিত “অসৎ” এই প্রতীতির সামান্যধিকরণ্য প্রদর্শন করিয়া, পরে “অগোরশ্বঃ”, এই বাক্যের দ্বারা “অশ্ব” শব্দের সহিত “অগো” এই প্রতিষেধের “সামান্যধিকরণ্য” প্রদর্শন করিয়াছেন। ভাষ্যে “প্রতিষেধ” শব্দের দ্বারা প্রতি-

বেধক অর্থাৎ অভাবপ্রতিপাদক শব্দই বিবক্ষিত। “অন্থ” এবং “অগো” এই দুইটি শব্দ পূর্বোক্ত স্থলে “অন্থ নহে” এবং “গো নহে” এইরূপে অর্থ ও গোর অভাবপ্রতিপাদক হওয়ায় ঐ শব্দদ্বয়কে “প্রতিবেধ” বলা যায়। “গো” শব্দের সহিত “অন্থ” শব্দের এবং “অন্থ” শব্দের সহিত “অগো” শব্দের পূর্বোক্তরূপ সামানাধিকরণ্যপ্রযুক্ত “অন্থো গোঃ” এই বাক্যের দ্বারা গো অশ্বের অভাবাত্মক, এবং “অগোরন্থঃ” এই বাক্যের দ্বারা অশ্ব গোর অভাবাত্মক, ইহা বুঝা যায়। এইরূপ অন্যান্য সমস্ত শব্দের সহিতই পূর্বোক্তরূপে “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামানাধিকরণ্য এবং পূর্বোক্তরূপ প্রতিবেধের সামানাধিকরণ্য প্রযুক্ত সমস্ত শব্দই অভাববোধক, ইহা বুঝা যায়। বাস্তবিককার উক্ত যুক্তির ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, ঘটের উৎপত্তির পূর্বে ও বিনাশের পরে “ঘটো নাস্তি” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ হয়। সেইখানে ঘট শব্দ “অসৎ” এইরূপ প্রতীতি এবং “নাস্তি” এই প্রতিবেধের সামানাধিকরণ্য হওয়ায় যেমন ঘটের অত্যন্ত অসন্তার প্রতিপাদক হয়, তদ্রূপ অন্যান্য সমস্ত শব্দই “অসৎ” এইরূপ প্রতীতি এবং “অন্থ” “অগো” ইত্যাদি প্রতিবেধের সামানাধিকরণ্য হওয়ায় অভাবের প্রতিপাদক হয়, অর্থাৎ সমস্ত শব্দই অভাবের বোধক, সমস্ত শব্দের অর্থই অভাব, সুতরাং সমস্ত পদার্থই অভাব অর্থাৎ অসৎ বা অলীক। তাৎপর্যটাকার অনুমান প্রয়োগ প্রদর্শন করিয়া বাস্তবিককারের পূর্বোক্ত যুক্তি ব্যক্ত করিয়াছেন^১। পরন্তু তিনি পূর্বোক্ত মতের বিশেষ যুক্তি বলিয়াছেন যে, সৎ পদার্থ স্বীকার করিতে হইলে ঐ সকল পদার্থ নিত্য, কি অনিত্য, ইহা বলিতে হইবে। নিত্য বলিলে সত্তা থাকিতে পারে না কারণ, কার্যকারিত্বই সত্তা। যে পদার্থ কোন কার্যকারী হয় না, তাহাকে “সৎ” বলা যায় না। কিন্তু যাহা নিত্য বলিয়া স্বীকৃত হইবে, তাহার সর্বদা বিদ্যমানতাবশতঃ ক্রমিকত্ব সম্ভব না হওয়ায় তজ্জগৎ কার্যের ক্রমিকত্ব সম্ভব হয় না অর্থাৎ নিত্য পদার্থ কার্যকারী বা কার্যের জনক বলিলে সর্বদাই কার্য জন্মিতে পারে। সুতরাং নিত্য পদার্থের কার্যকারিত্ব সম্ভব না হওয়ায় তাহাকে সৎ বলা যায় না। আর যদি সৎ পদার্থ স্বীকার করিয়া সকল পদার্থকে অনিত্যই বলা হয়, তাহা হইলে বিনাশ উহার স্বভাব বলিতে হইবে, নচেৎ কোন দিনই উহার বিনাশ হইতে পারে না। কারণ, যাহা পদার্থের স্বভাব

১। প্রয়োগশচ—সর্বত্র ভাবশব্দ। অসংবোধ্যঃ, অসংপ্রত্যয়প্রতিবেধাভ্যাং সামানাধিকরণ্যং অনুৎপন্নপ্রদত্তপটশব্দবৎ ।—তাৎপর্যটীকা ।

নহে, তাহা কেহ করিতে পারে না। নীলকে সহস্র কারণের দ্বারাও কেহ পীত করিতে পারে না। কারণ, পীত, নীলের স্বভাব নহে। সূত্রবাং অনিত্য পদার্থকে বিনাশস্বভাব বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু তাহা হইলে ঐ অনিত্য পদার্থের উৎপত্তিক্ষণেও উহার বিনাশ স্বীকার করিতে হইবে। নচেৎ বিনাশকে উহার স্বভাব বলা যায় না। কারণ, যাহা স্বভাব, তাহা উহার আধারের অস্তিত্ব-কালে প্রতিক্ষণেই বিদ্যমান থাকিবে। সূত্রবাং যদি অনিত্য পদার্থের উৎপত্তিক্ষণ হইতে প্রতিক্ষণেই উহার বিনাশরূপ স্বভাব স্বীকার্য হয়, তাহা হইলে সর্বদা উহার অসত্তাই স্বীকৃত হইবে; কোন পদার্থকেই কোন কালেই সং বলা যাইবে না। অতএব শূন্যতা বা অভাবই সকল পদার্থের বাস্তব তত্ত্ব, সকল পদার্থই পরমার্থতঃ অসং, কিন্তু অবাস্তব কল্পনাবশতঃ সতের ন্যায় প্রতীত হয়। এখানে তাৎপর্য-টীকাকারের কথার দ্বারা “ভামতী” প্রভৃতি গ্রন্থে তাঁহার ব্যাখ্যাত শূন্যবাদ হইতে উক্ত সর্বশূন্যতাবাদ যে, তাঁহার মতেও পৃথক্ মত, ইহা বুঝা যায়। ন্যায়দর্শনের প্রথম সূত্রভাষ্যে বিতণ্ডাপরীক্ষায় ভাষ্যকার শেষে উক্ত সর্বশূন্যতা-বাদীর মতই খণ্ডন করিয়াছেন, ইহাও বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু সেখানে তাৎপর্য-টীকাকারের কথাষুসারে তাঁহার ব্যাখ্যাত শূন্যবাদীর মতামুসারেই ভাষ্যতাৎপর্য ব্যাখ্যাত হইয়াছে। ১ম খণ্ড, ৪৮ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য ॥৩৭॥

ভাষ্য। প্রতিজ্ঞাবাক্যে পদয়োঃ প্রতিজ্ঞাহেত্বোশ্চ ব্যাঘাতাদযুক্তং।

অনেকস্যাশেষতা সর্বশব্দস্যার্থো ভাবপ্রতিষেধশ্চাভাবশব্দার্থঃ। পূর্ব্বং সোপাখ্যমুত্তরং নিরূপাখ্যং, তত্র সমূপাখ্যায়মানং কথং নিরূপাখ্যমভাবঃ স্যাদিতি, ন জাত্যভাবো নিরূপাখ্যোহমেকতর্যাহশেষতয়া শক্যঃ প্রতিজ্ঞাতর্মিতি। সর্ব-মৈতদভাব ইতি চেৎ? যদিদং সর্বর্মিতি মন্যাসে তদভাব ইতি, এবেগ্গেদনিবৃত্তো ব্যাঘাতঃ, অনেকমশেষগ্গেতি নাভাবে প্রত্যয়েন শক্যং ভাবিত্বং, অস্মিত চায়ং প্রত্যয়ঃ সর্বর্মিতি, তস্মান্নাভাব ইতি।

প্রতিজ্ঞাহেত্বোশ্চ ব্যাঘাতঃ “সর্বমভাবঃ” ইতি ভাবপ্রতিষেধঃ প্রতিজ্ঞা, “ভাবোপ্ততরেতরাভাবসিদ্ধে”রিতি হেতুঃ। ভাবোপ্ততরেতরাভাব-মন্জ্ঞানাপ্রিত্য চেতরেতরাভাবসিদ্ধ্যা “সর্বমভাবঃ” ইত্যুচ্যতে,—যদি “সর্বম-ভাবঃ”, “ভাবোপ্ততরেতরাভাবসিদ্ধে”রিতি নোপপদ্যতে,—অথ “ভাবোপ্ততরেতরা-ভাবসিদ্ধিঃ”, “সর্বমভাবঃ” ইতি নোপপদ্যতে।

অনুবাদ। (উত্তর) প্রতিজ্ঞাবাক্যে পদদ্বয়ের এবং প্রতিজ্ঞাবাক্য ও হেতুবাক্যের বিরোধবশতঃ (পূর্বোক্ত মত) অযুক্ত। (প্রতিজ্ঞাবাক্যে পদদ্বয়ের বিরোধ বুঝাইতেছেন) অনেক পদার্থের অশেষত্ব “সর্ব” শব্দের অর্থ। ভাবের প্রতিষেধ “অভাব” শব্দের অর্থ। পূর্ব অর্থাৎ প্রথমোক্ত “সর্ব” শব্দের অর্থ—সোপাখ্য অর্থাৎ সম্বন্ধপদ, উত্তর অর্থাৎ শেষোক্ত “অভাব” শব্দের অর্থ নিরূপাখ্য অর্থাৎ নিঃস্বরূপ অলীক। তাহা হইলে সম্বন্ধপাখ্যমান অর্থাৎ সম্বন্ধপদার্থ কিরূপে নিঃস্বরূপ অভাব হইবে? কখনও নিঃস্বরূপ অভাবকে অনেকত্ব ও অশেষত্ববিশিষ্ট বলিয়া প্রতিজ্ঞা করিতে পারা যায় না। (পূর্বপক্ষ) এই সমস্ত অভাব, ইহা যদি বল? (বিশদার্থ) এই যাহাকে সর্ব বলিয়া মনে কর,—অর্থাৎ সর্ব বলিয়া বুঝিয়া থাক, তাহা অভাব, (উত্তর) এইরূপ যদি বল, (তাহা হইলেও) বিরোধ নিবৃত্ত হয় না। (কারণ) অভাবে অর্থাৎ অসৎ বিষয়ে “অনেক” এবং “অশেষ”,—এইরূপ বোধ হইতে পারে না। কিন্তু “সর্ব” এইরূপ বোধ আছে, অর্থাৎ ঐরূপ বোধ সর্বসম্মত,—অতএব (সর্বপদার্থই) অভাব নহে।

প্রতিজ্ঞাবাক্য ও হেতুবাক্যেরও বিরোধ। (এই বিরোধ বুঝাইতেছেন) “সর্বমভাবঃ” এই ভাব-প্রতিষেধ-বাক্য প্রতিজ্ঞা, “ভাবেষিতরেতরাভাবমিদ্ধেঃ” এই বাক্য হেতু। ভাব পদার্থসমূহে পরম্পরাভাব স্বীকার করিয়া এবং আশ্রয় করিয়া পরম্পরাভাবের সিদ্ধিপ্রযুক্ত “সকল পদার্থই অভাব” ইহা কথিত হইতেছে—(কিন্তু) যদি সকল পদার্থই অভাব হয়, তাহা হইলে ভাব পদার্থসমূহে পরম্পরাভাবের সিদ্ধি হয়, ইহা অর্থাৎ এই হেতু উপপন্ন হয় না,—আর যদি ভাব পদার্থসমূহে পরম্পরাভাবের সিদ্ধি হয়, তাহা হইলে সকল পদার্থই অভাব, ইহা উপপন্ন হয় না।

টিপ্পনী। ভাষ্যকার প্রথমে মহাবিশ্বজ্ঞোক্ত পূর্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিয়া, পরে এখানেই ঐ পূর্বপক্ষের সর্বথা অনুপপাদিত প্রদর্শনের জ্ঞান নিজে বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষবাদীর “সর্বমভাবঃ” এই প্রতিজ্ঞাবাক্যে “সর্ব” পদ ও “অভাব” পদ এই দুইটি পদের ব্যাঘাত এবং তাঁহার প্রতিজ্ঞাবাক্য ও হেতুবাক্যেরও ব্যাঘাতবশতঃ তাঁহার ঐ মত অযুক্ত। প্রথমে প্রতিজ্ঞাবাক্য “সর্ব” পদ ও “অভাব” পদের ব্যাঘাত বুঝাইতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, অনেক পদার্থের অশেষত্ব “সর্ব”

শব্দের অর্থ এবং ভাবের প্রতিষেধ “অভাব” শব্দের অর্থ? সুতরাং সর্বপদার্থ সোপাখ্য, অভাব পদার্থ নিরূপাখ্য। কারণ, যে ধর্মের দ্বারা পদার্থ উপাখ্যাত (লক্ষিত) হয়, অর্থাৎ পদার্থের যাহা স্বরূপলক্ষণ, তাহাকে ঐ পদার্থের উপাখ্য্য বলা যায়। অনেকত্ব ও অশেষত্বরূপ ধর্মের দ্বারা সর্বপদার্থ উপাখ্যাত হইয়া থাকে। কারণ, “সর্বের ঘটঃ” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ করিলে “সর্ব” শব্দের দ্বারা অশেষ ঘটই বুঝা যায়। কতিপয় ঘট বুঝাইতে “সর্বের ঘটঃ” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ হয় না। সুতরাং সর্বপদার্থে অনেকত্ব ও অশেষত্বরূপ ধর্ম বস্তুতঃ না থাকিলে সর্বপদার্থ নিরূপণ করাই যায় না। অতএব অনেকত্ব ও অশেষত্বরূপ ধর্ম সর্বপদার্থের উপাখ্য্য হওয়ায় উহা সোপাখ্য্য পদার্থ। কিন্তু পূর্বপক্ষ-বাদীর মতে অভাবের বাস্তব সত্তা না থাকায় অভাব নিঃস্বরূপ। সুতরাং তাঁহার মতে অভাবের কোন উপাখ্য্য বা লক্ষণ না থাকায় অভাব নিরূপাখ্য্য। তাহা হইলে সর্বপদার্থ যাহা সোপাখ্য্য, তাহাকে অভাব অর্থাৎ নিরূপাখ্য্য বলা যায় না। সম্বরূপ পদার্থ কখনই নিঃস্বরূপ হইতে পারে না। ফলকথা, পূর্বপক্ষবাদীর “সর্বমভাবঃ” এই প্রতিজ্ঞাবাক্যে “সর্ব” পদ ও “অভাব” পদ পরস্পর বিরুদ্ধার্থক। কারণ, সর্বপদার্থ সম্বরূপ বলিয়া সৎ, অভাবপদার্থ নিঃস্বরূপ বলিয়া অসৎ। সুতরাং “সর্ব” বলিলেই সৎপদার্থ স্বীকৃত হওয়ায় “সর্ব পদার্থ অভাব,” ইহা আর বলা যায় না। তাহা বলিলে “সৎ পদার্থ সৎ নহে” এইরূপ কথাই বলা হয়। সুতরাং ঐ প্রতিজ্ঞাবাক্যে “সর্ব” পদ ও “অভাব” পদের বিরুদ্ধার্থকতারূপ ব্যাঘাত বা বিরোধবশতঃ ঐরূপ প্রতিজ্ঞাই হইতে পারে না। তাই ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, নিঃস্বরূপ অভাবকে অনেকত্ব ও অশেষত্ববিশিষ্ট বলিয়া প্রতিজ্ঞা করিতে পারা যায় না। তাৎপর্য্য এই যে, অনেকত্ব ও অশেষত্ব সর্ব পদার্থের ধর্ম, উহা অভাবের ধর্ম নহে। কারণ, অভাবের কোন স্বরূপই নাই। সুতরাং অনেকত্ব ও অশেষত্ব

১। “সর্বের ঘটঃ” ইত্যাদি প্রয়োগে “সর্ব” শব্দের দ্বারা অশেষত্ববিশিষ্ট অর্থের বোধ হওয়ায় বিশেষণভাবে অশেষত্ব ও সর্ব শব্দের অর্থ, এই তাৎপর্য্যই ভাষ্যকার এখানে অশেষত্বকে “সর্ব” শব্দের অর্থ বলিয়াছেন। “শান্তিবাদ” গ্রন্থে গদাধর ভট্টাচার্য্যও সর্ব পদার্থ বিচারের প্রারম্ভে অশেষত্বকে সর্ব পদার্থ বলিয়া বিচারপূর্ব্বক শেষে বিশিষ্ট যাবত্বকে সর্ব পদার্থ বলিয়াছেন এবং “সর্বং গগনং” এইরূপ প্রয়োগ না হওয়ায় যাবত্বের ন্যায় অনেকত্বও সর্ব পদার্থ, ইহা বলিয়াছেন। ভাষ্যকারের “অনেকস্যাশেষতা সর্বশব্দাৎ” এই বাক্যেরও ঐরূপ তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে।

যাহা সৰ্ব পদার্থের সর্বত্ব, তাহা অভাবে না থাকায় সৰ্ব পদার্থের সহিত অভিন্নরূপে অভাব বুঝাইয়া “সৰ্বমভাবঃ” এইরূপ প্রতিজ্ঞা করা যায় না। পূৰ্বপক্ষবাদীর কথা এই যে, আমি ঐরূপ সৰ্ব পদার্থ স্বীকার করি না। সুতরাং আমার নিজের মতে সৰ্ব পদার্থ সোপাখ্য বা সম্বরূপ না হওয়ায় পূৰ্বোক্ত বিরোধ নাই। আমার “সৰ্বমভাবঃ” এই প্রতিজ্ঞাবাক্যের অর্থ এই যে, তোমরা যাহাকে সৰ্ব বলিয়া বুঝিয়া থাক, অর্থাৎ তোমাদিগের মতে যাহা সম্বরূপ বা সৎ, তাহা বস্তুতঃ অভাব অর্থাৎ অসৎ। এতদুত্তরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, এইরূপ বলিলেও বিরোধ নিবৃত্ত হয় না। কারণ, “সৰ্বং” এইরূপ বোধ সকলেরই স্বীকার্য। ঐ বোধের বিষয় অনেক ও অশেষ। কিন্তু অনেক ও অশেষ বলিয়া যে বোধ জন্মে, ঐ বোধ অভাববিষয়ক নহে। অভাব বা অসৎ বিষয়ে ঐরূপ বোধ হইতে পারে না। কারণ, অভাবে অনেকত্ব ও অশেষত্ব ধর্ম নাই। অভাব নিঃস্বরূপ। সুতরাং “সৰ্বং” এইরূপ সিদ্ধ বোধের বিষয় সৎ পদার্থ, উহা অভাব বা অসৎ হইতেই পারে না। অতএব পূৰ্বপক্ষবাদীর প্রতিজ্ঞাবাক্যে “সৰ্ব”পদ ও “অভাব” পদের বিরোধ অনিবার্য। ভাষ্যকার শেষে পূৰ্বপক্ষবাদীর প্রতিজ্ঞাবাক্য ও হেতুবাক্যেরও যে বিরোধ পূর্বে বলিয়াছেন, উহার উল্লেখ করিয়া, ঐ বিরোধ বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, “সৰ্বমভাবঃ” এই ভাবপ্রতিষেধক বাক্যটি প্রতিজ্ঞা। “ভাবেষ্বিতরেতরাভাবসিদ্ধেঃ” এই বাক্যটি হেতু। সুতরাং পূৰ্বপক্ষবাদী ভাব পদার্থ একেবারেই অস্বীকার করিলে তাঁহার ঐ হেতুবাক্য বলিতেই পারেন না। তিনি ভাব পদার্থসমূহে পরস্পরাভাব স্বীকার করিয়া এবং ইহা আশ্রয় করিয়াই ভাব-সমূহে পরস্পরাভাবের সিদ্ধিপ্রযুক্ত অর্থাৎ তাঁহার কথিত হেতুপ্রযুক্ত সকল পদার্থ অভাব, ইহা বলিয়াছেন। কিন্তু সকল পদার্থই যদি অভাব হয়, তাহা হইলে ভাবপদার্থ একেবারেই না থাকায় তিনি যে, ভাব পদার্থসমূহে পরস্পরাভাবের সিদ্ধি, এই কথাই বলা যায় না। আর যদি ভাব পদার্থ স্বীকার করিয়া ভাব পদার্থসমূহে পরস্পরাভাবের সিদ্ধিকে হেতু বলা যায়, তাহা হইলে পদার্থই অভাব, এই সিদ্ধান্ত উপপন্ন হয় না। ফলকথা, পূৰ্বপক্ষবাদীর প্রতিজ্ঞা ও হেতুবাক্য পরস্পর বিরুদ্ধার্থক। কারণ, প্রতিজ্ঞাবাক্যের দ্বারা সকল-পদার্থই অভাব, ইহা বুঝা যায়। হেতুবাক্যের দ্বারা ভাব পদার্থও আছে, ইহা বুঝা যায়। সুতরাং সকল পদার্থই অভাব, এই প্রতিজ্ঞার্থ সাধন করিতে যে হেতুবাক্য বলা হইয়াছে, তাহাতে ভাবপদার্থ স্বীকৃত ও আশ্রিত হওয়ায় পূৰ্বোক্ত প্রতিজ্ঞাবাক্য ও

হেতুবাচ্যের ব্যাঘাত (বিরোধ) অনিবার্য । বাস্তবিককার এখানে পূর্বপক্ষবাদীর প্রতিজ্ঞাবাক্যস্থ “অভাব” শব্দেও ব্যাঘাত প্রদর্শন করিয়াছেন যে, ভাব অর্থাৎ সং-পদার্থ না থাকিলে অভাব শব্দেরই প্রয়োগ হইতে পারে না । যাহা ভাব নহে, এই অর্থে “নঞ” শব্দের সহিত “ভাব” শব্দের সমাসে “অভাব” শব্দ নিষ্পন্ন হইলে ভাব পদার্থ অবশ্য স্বীকার্য । কারণ, ভাব পদার্থ একেবারেই না থাকিলে “ভাব” শব্দের পূর্বে “নঞ” শব্দের যোগই হইতে পারে না । যেমন এক না মানিলে “অনেক” বলা যায় না, নিত্য না মানিলে “অনিত্য” বলা যায় না, তদ্রূপ ভাব না মানিলে “অভাব” বলা যায় না । সুতরাং পূর্বপক্ষবাদীর নিজ মতে “অভাব” শব্দও ব্যাহত ।

ভাষ্য । সুত্রেণ চাভিসম্বন্ধঃ ।

অনুবাদ । সূত্রের সহিতও অর্থাৎ পরবর্তী সূত্রোক্ত দোষের সহিতও (পূর্বোক্ত দোষের) সম্বন্ধ (বুঝিবে) ।

সূত্র । ন স্বভাবসিদ্ধিভাবানাং ॥৩৮॥৩৮॥

অনুবাদ । (উত্তর) না, অর্থাৎ সকল পদার্থই অভাব নহে, কারণ, ভাব-সমূহের স্বভাবসিদ্ধি অর্থাৎ স্বকীয় ধর্মরূপে সত্তা আছে ।

ভাষ্য । ন সম্বন্ধমভাবঃ, কস্মাৎ ? স্বেন ভাবেন সদ্ভাবাদ্ভাবানাং, স্বেন ধর্ম্মেণ ভাবা ভবন্তীতি প্রতিজ্ঞায়তে । কস্মৈ স্বে ধর্ম্মো ভাবানাং ? দ্রব্যগুণ-কস্মিণাং সদাদিসামান্যাং, দ্রব্যগাং ক্রিয়াবদিত্যেবমাদিবিশেষঃ, “পশপয্যন্তাঃ পৃথিব্যা” ইতিচ, প্রত্যেকগুণন্তো ভেদঃ, সামান্যবিশেষসমবায়ানাং বিশিষ্টা ধর্ম্মা গৃহ্যন্তে । সোহয়মভাবস্য নিরূপাত্ম্যং সংপ্রত্যায়কোহর্থভেদো ন স্যাৎ, অস্তি স্বয়ং, তস্মান্ন সম্বন্ধমভাব ইতি ।

অথবা “ন স্বভাবসিদ্ধিভাবানাং”মিতি স্বরূপসিস্থিরিতি । “গৌ”রিত্তি প্রযুক্ত্যমানে শব্দে জ্ঞাতিবিশিষ্টং দ্রব্যং গৃহ্যতে নাভাবমাশ্রয়ং । যদি চ সম্বন্ধমভাবঃ, গৌরিত্যভাবঃ প্রতীয়তে, “গৌ”শব্দেন চাভাব উচ্যেত । যস্মাস্তু “গৌ শব্দ-প্রয়োগে দ্রব্যবিশেষঃ প্রতীয়তে নাভাবস্তস্মাদযুক্তমিতি ।

অথবা “ন স্বভাবসিদ্ধি”রিত্তি ‘অসন্ গোঁর’ব্যাখ্যানা ইতি, গবাত্মনা কস্মাস্মোচ্যতে ? অবচনাদ্গবাত্মনা গোঁর’তীতি স্বভাবসিদ্ধিঃ । “অন্যোহন্য”

ইতি বা “গৌরগৌ”রীতি বা কস্মাস্যোচ্যতে ? অবচনাৎ শ্বেন রূপেণ বিদ্যমানতা দ্রব্যস্যোতি বিজ্ঞায়তে ।

অব্যতিরেকপ্রতিষেধে চ ভাবেনাসংপ্রত্যয়সামান্যাদিকরণং ।* সংযোগাদিসংবন্ধো ব্যতিরেকঃ, অত্রাব্যতিরেকোহভেদাখ্যাসংবন্ধঃ, তৎপ্রতিষেধে চাসংপ্রত্যয়সামান্যাদিকরণং, যথা ‘ন সসিত কুণ্ডে বদরাণী’তি । অসন্ গৌরবান্ধনা, অনশ্বো গৌরীতি চ গবাস্বয়োরব্যতিরেকঃ প্রতিষিধ্যতে গবাস্বয়োরেকত্বং নাস্তীতি, তস্মিন্ প্রতিষিধ্যামানে ভাবে ন গবা সামান্যাদিকরণমসংপ্রত্যয়স্য ‘অসন্ গৌরবান্ধনে’তি যথা “ন সসিত কুণ্ডে বদরাণী”তি কুণ্ডে বদরসংযোগে প্রতিষিধ্যামানে সদ্ভিন্নসংপ্রত্যয়স্য সামান্যাদিকরণমিতি ।

অনুবাদ । সকল পদার্থ অভাব নহে । (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু স্বকীয় ধর্মরূপে ভাবসমূহের সত্তা আছে, স্বকীয় ধর্মরূপে ভাবসমূহ আছে, ইহা প্রতিজ্ঞাত হয় [অর্থাৎ আমরা স্বকীয় ধর্মরূপে ভাবসমূহের সত্তা প্রতিজ্ঞা করিয়া হেতুর দ্বারা উহা দিষ্ট করায় সকল পদার্থ অভাব, এইরূপ প্রতিজ্ঞা হইতে পারে না] । (প্রশ্ন) ভাবসমূহের স্বকীয় ধর্ম কি ? (উত্তর) দ্রব্য, গুণ ও কর্মের সত্তা প্রভৃতি সামান্য ধর্ম, দ্রব্যের ক্রিয়াবত্তা প্রভৃতি বিশেষ ধর্ম, এবং পৃথিবীর স্পর্শ পর্যন্ত অর্থাৎ গন্ধ, রস, রূপ ও স্পর্শ, এই চারিটি বিশেষ গুণ ইত্যাদি, এবং প্রত্যেকের অর্থাৎ দ্রব্যাদি ভাব পদার্থের এবং গন্ধাদি গুণের প্রত্যেকের অসংখ্য ভেদ । সামান্য, বিশেষ এবং সম্বায়েরও অর্থাৎ বৈশেষিকশাস্ত্র-বর্ণিত সামান্যাদি পদার্থত্রয়েরও বিশিষ্ট ধর্ম (নিত্য ও সামান্যত্বাদি) গৃহীত হয় । অভাবের নিরূপাত্ব- (নিঃস্বরূপত্ব) বশতঃ সেই এই অর্থাৎ পূর্বোক্ত সত্তা, অনিত্যত্ব,

* এখানে পূর্বপ্রচলিত অনেক পুস্তকে “অব্যতিরেকপ্রতিষেধে চ ভাবানামসংযোগাদিসংবন্ধো ব্যতিরেকঃ” ইত্যাদি এবং কোন কোন পুস্তকে “ভাবানাং সংযোগাদিসংবন্ধো ব্যতিরেকঃ” ইত্যাদি পাঠ আছে । কোন পুস্তকে অন্যরূপ পাঠও আছে । কিন্তু ঐ সমস্ত পাঠ প্রকৃত বলিয়া বুদ্ধিতে পারি নাই । উদ্ধৃত ভাষ্যপাঠই প্রকৃত বলিয়া বোধ হওয়ায় গৃহীত হইল । পরে কোন পুস্তকে ঐরূপ পাঠই গৃহীত হইয়াছে দেখিয়াছি । কিন্তু তাহাতেও “ভাবানাং” এইরূপ স্ফটিক পাঠ গৃহীত হইয়াছে । কিন্তু পরে ভাষ্যকারের “ভাবেন গবা” ইত্যাদি ব্যাখ্যায় দ্বারা এবং বাস্তবিককারের “ভাবেন” এইরূপ তৃতীয়ান্ত পাঠের দ্বারা এখানে ভাষ্যে “ভাবেন” এইরূপ পাঠই প্রকৃত বলিয়া বোধ হওয়ায় গৃহীত হইল । সুধীগণ এখানে প্রচলিত ভাষ্যপাঠের ব্যাখ্যা করিয়া প্রকৃত পাঠ নির্ণয় করিবেন ।

ক্রিয়াবস্তু, গুণবস্তু প্রভৃতি সংপ্রত্যায়ক (পরিচায়ক) অর্থভেদ অর্থাৎ দ্রব্যাদি পদার্থের পূর্বোক্ত স্বকীয় ধর্মরূপ স্বভাবভেদ থাকে না, কিন্তু ইহা অর্থাৎ দ্রব্যাদি পদার্থের পূর্বোক্তরূপ অর্থভেদ বা স্বভাবভেদ আছে, অতএব সকল পদার্থ অভাব নহে।

অথবা “ন স্বভাবসিদ্ধেভাবানাং” এই সূত্রে (স্বভাবসিদ্ধেঃ ” এই বাক্যের অর্থ) স্বরূপসিদ্ধিপ্রযুক্ত। (তাৎপর্য) “গোঃ” এই শব্দ প্রযুক্ত্যমান হইলে জ্ঞাতিবিশিষ্ট দ্রব্য গৃহীত হয়, অভাবমাত্র গৃহীত হয় না। কিন্তু যদি সকল পদার্থই অভাব হয়, তাহা হইলে “গোঃ” এইরূপে অভাব প্রতীত হউক ? এবং “গো” শব্দের দ্বারা অভাব কথিত হউক ? কিন্তু যেহেতু “গো” শব্দের প্রয়োগ হইলে দ্রব্য-বিশেষই প্রতীত হয়, অভাব প্রতীত হয় না, অতএব (পূর্বোক্ত মত) অযুক্ত।

অথবা “ন স্বভাবসিদ্ধেঃ” ইত্যাদি সূত্রের (অন্তরূপ তাৎপর্য)। “গো অশ্বরূপে অসৎ” এই বাক্যে “গোশ্বরূপে” কেন কথিত হয় না ? অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদী “গো গোশ্বরূপে অসৎ” ইহা কেন বলেন না ? অবচনপ্রযুক্ত অর্থাৎ যেহেতু পূর্বপক্ষবাদীও এইরূপ বলেন না, অতএব গোশ্বরূপে গো আছে, এইরূপে স্বভাবসিদ্ধি (স্বরূপে গোর অস্তিত্ব সিদ্ধি) হয়। এবং “অশ্ব অশ্ব নহে,” “গো গো নহে” ইহাই বা কেন কথিত হয় না ? অবচনপ্রযুক্ত অর্থাৎ যেহেতু পূর্বপক্ষবাদীও ঐরূপ বলেন না, অতএব স্বকীয় রূপে (অশ্বাদিরূপে) দ্রব্যের (অশ্বাদির) অস্তিত্ব আছে, ইহা বুঝা যায়।

“অব্যতিরেকের” (অভেদসম্বন্ধের) প্রতিবেদন হইলেও অর্থাৎ তন্নিমিত্তও ভাবের (গবাদি সংপদার্থের) সহিত, “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির “সামানাধিকরণ্য” হয়। (বিশদার্থ) সংযোগাদিসম্বন্ধকে “ব্যতিরেক” বলে। এখানে “অব্যতিরেক” বলিতে অভেদ নামক সম্বন্ধ। সেই অভেদ সম্বন্ধের প্রতিবেদন হইলেও “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির “সামানাধিকরণ্য” হয়, যেমন “কুণ্ডে বদর নাই”। (তাৎপর্য) “গো অশ্বরূপে অসৎ” এবং “গো অশ্ব নহে” এই বাক্যের দ্বারা গো এবং অশ্বের একত্ব (অভেদ) নাই, এইরূপে গো এবং অশ্বের “অব্যতিরেক” (অভেদ) প্রতিষিদ্ধ হয়। সেই “অব্যতিরেক” প্রতিষিধ্যমান হইলে ভাব অর্থাৎ সং গোপদার্থের সহিত “গো অশ্বরূপে অসৎ” এইরূপে “অসৎ” প্রতীতির সামানাধিকরণ্য হয়, যেমন “কুণ্ডে বদর নাই”, এই বাক্যের দ্বারা কুণ্ডে বদরের সংযোগ প্রতিষিধ্যমান হইলে সং বদরের সহিত “অসৎ” প্রতীতির সামানাধিকরণ্য হয়।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রের ব্যাখ্যার পরে ভাষ্যকার পূর্বোক্ত মতে দোষ প্রদর্শন করিয়া, শেষে এই সূত্রের অবতারণা করিতে বলিয়াছেন, “সূত্রেণ চাভিসম্বন্ধঃ” ১। ভাষ্যকারের তাৎপর্য এই যে, পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা যাহা বলিয়াছেন, তাহার সহিতও আমার কথিত দোষের সম্বন্ধ বুঝিতে হইবে ১। অর্থাৎ আমার কথিত দোষবশতঃ এবং মহর্ষির এই সূত্রোক্ত দোষবশতঃ “সকল পদার্থই অভাব” এই মত উপপন্ন হয় না। পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, সকল পদার্থ অভাব নহে অর্থাৎ সকল পদার্থের অভাবত্ব বা অসত্ত্ব বাধিত ; কারণ, ভাবসমূহের স্বকীয় ধর্মরূপে সত্তা আছে ১। ভাষ্যকার মহর্ষির মূল তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, ভাবসমূহ স্বকীয় ধর্মরূপে আছে, ইহা প্রতিজ্ঞাত হয়। তাৎপর্য এই যে, স্বকীয় ধর্মরূপে দ্রব্যাদি ভাব পদার্থ আছে অর্থাৎ “সৎ” এইরূপ প্রতিজ্ঞা করিয়া হেতুর দ্বারা সকল পদার্থের সত্তা সিদ্ধ করায় পূর্বপক্ষবাদীর “সর্বমভাবঃ” এই প্রতিজ্ঞার্থ বাধিত ১। সুতরাং তিনি উহা সিদ্ধ করিতে পারেন না। অবশ্য ভাবসমূহের স্বকীয় ধর্মরূপে সত্তা সিদ্ধ হইলে উহাদিগের অভাবত্ব অর্থাৎ অসত্তা বা অলীকত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। কিন্তু ভাবসমূহের স্বকীয় ধর্ম কি ? তাহা না বুঝিলে ভাষ্যকারের ঐ কথা বুঝা যায় না। তাই ভাষ্যকার নিজেই ঐ প্রশ্ন করিয়া তদুত্তরে বলিয়াছেন যে, দ্রব্য, গুণ ও কর্মের সত্তা অনিত্যত্ব প্রভৃতি সামান্য ধর্ম, স্বকীয় ধর্ম, এবং দ্রব্যের ক্রিয়াবত্ত্ব প্রভৃতি বিশেষ ধর্ম স্বকীয় ধর্ম, এবং দ্রব্যের মধ্যে পৃথিবীর স্পর্শ পর্য্যন্ত অর্থাৎ গন্ধ, রস, রূপ ও স্পর্শ নামক বিশেষ গুণ স্বকীয় ধর্ম ইত্যাদি।

বৈশেষিক দর্শনে মহর্ষি কণাদ দ্রব্য, গুণ, কর্ম, সামান্য, বিশেষ ও সমবায় নামে ষট্ প্রকার ভাব পদার্থের উল্লেখ করিয়া “সদনিত্যং” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা সত্তা ও অনিত্যত্ব প্রভৃতি ধর্মকে তাহার পূর্বকথিত দ্রব্য, গুণ ও কর্মনামক পদার্থত্রয়ের সামান্য ধর্ম বলিয়াছেন। এবং “ক্রিয়াগুণবৎ-সমবায়িকারণমিতি দ্রাব্যলক্ষণং” (১।১।১৫) এই সূত্রের দ্বারা ক্রিয়াবত্ত্ব প্রভৃতি ধর্মকে দ্রব্যের লক্ষণ বলিয়া দ্রব্যের বিশেষ ধর্ম বলিয়াছেন। এইরূপ পরে গুণ ও কর্মেরও লক্ষণ বলিয়া বিশেষ ধর্ম বলিয়াছেন। ভাষ্যকার এখানে পূর্বোক্ত কণাদসূত্রানুসারেই কণাদোক্ত দ্রব্য, গুণ ও কর্মের সামান্য ধর্ম ও বিশেষ ধর্মকে স্বকীয় ধর্ম বলিয়া উল্লেখ

১। “সদনিত্যং দ্রব্যবৎ কার্যং কারণং সামান্যবিশেষস্বাদিতদ্রব্য-গুণ-কর্মণামাবিশেষঃ” ১
— বৈশেষিক দর্শন, ১।১।৮।

করিয়াছেন। কণাদের “সদনিত্যং” ইত্যাদি শ্রুত্রে “সং” ও “অনিত্য” প্রভৃতি শব্দেরই প্রয়োগ থাকায় তদনুসারে ভাষ্যকারও বলিয়াছেন—“সদাদি-সামান্যং”। এবং কণাদের “ক্রিয়াগুণবৎ” ইত্যাদি শ্রুতানুসারেই ভাষ্যকার বলিয়াছেন—“ক্রিয়াবদিত্যেবমাদির্বিশেষঃ”। সুতরাং কণাদশ্রুত্রেয় ভাষ্য-কারের “সদাদি” শব্দের দ্বারাও সত্তা ও অনিত্যত্ব প্রভৃতি ধর্মই বুঝিতে হইবে এবং কণাদের “ক্রিয়াগুণবৎ” এই বাক্যের দ্বারা দ্রব্য ক্রিয়াবিশিষ্ট ও গুণবিশিষ্ট, এই অর্থের বোধ হওয়ায় ক্রিয়াবৎ প্রভৃতি ধর্মই দ্রব্যের লক্ষণ বুঝা যায়। সুতরাং কণাদের ঐ বাক্যানুসারে ভাষ্যকারের ঐ বাক্যের দ্বারাও ক্রিয়াবৎ প্রভৃতি ধর্মই বিশেষ ধর্ম বলিয়া তাঁহার বিবক্ষিত বুঝিতে হইবে। এবং ভাষ্যকার ন্যায়দর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আক্ষিকের “গন্ধ-রস-রূপ-স্পর্শ-শব্দানাং স্পর্শপর্যন্তাঃ পৃথিব্যাঃ” (৬২ম) এই শ্রুতানুসারেই “স্পর্শপর্যন্তাঃ পৃথিব্যাঃ” এই বাক্যের প্রয়োগপূর্বক আদি অর্থে “ইতি” শব্দের প্রয়োগ করিয়া “ইতি চ” এই বাক্যের দ্বারা গুণ ও কর্মের কণাদোক্ত লক্ষণরূপ বিশেষ ধর্মকে এবং জল, তেজ ও বায়ু প্রভৃতি দ্রব্যের গুণকেও স্বকীয় ধর্ম বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন বুঝা যায়। নচেৎ ভাষ্যকারের বক্তব্যের নূনতা হয়। “ইতি চ” এই বাক্যের দ্বারা “ইত্যাদি” এইরূপ অর্থ প্রকাশ করিলে ভাষ্যকারের বক্তব্যের নূনতা থাকে না। “ইতি” শব্দের আদি অর্থও কোষে কথিত হইয়াছে^১। ভাষ্যকার শেষে আরও বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত দ্রব্য, গুণ, কর্ম ও গন্ধাদি গুণের প্রত্যেকের অনন্ত ভেদ, অর্থাৎ তত্তদ্ব্যক্তিতেই ঐ সকল পদার্থ অসংখ্য, এবং কণাদোক্ত “সামান্য,” “বিশেষ” ও “সমবায়” নামক পদার্থত্রয়েরও নিত্যত্ব ও সামান্যত্ব প্রভৃতি বিশিষ্ট ধর্ম গৃহীত হয় অর্থাৎ ঐ পদার্থত্রয়েরও নিত্যত্বাদি স্বকীয় ধর্ম আছে। ভাষ্যকার এই সমস্ত কথার দ্বারা দ্রব্যাদি ভাব পদার্থসমূহের শ্রুতোক্ত “স্বভাব” অর্থাৎ স্বকীয় ধর্ম বলিয়া পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের শ্রুতকারোক্ত খণ্ডন বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, দ্রব্যাদি পদার্থ অভাব অর্থাৎ অসৎ হইলে ঐ সকল পদার্থের পূর্বোক্ত স্বকীয় ধর্মরূপ সম্প্রত্যয়ক যে অর্থভেদ, তাহা থাকিতে পারে না। কারণ, অভাব নিরূপাখ্য অর্থাৎ নিঃস্বরূপ। যাহা অসৎ, তাহার কোন স্বকীয় ধর্ম থাকিতে পারে না। কিন্তু দ্রব্যাদি পদার্থের

স্বকীয় ধৰ্মৰূপে সংপ্রতীতি অৰ্থাৎ যথার্থ বোধ জন্মে। পূৰ্বোক্ত স্বকীয় ধৰ্মৰূপ স্বভাব না বুঝিলে দ্ৰব্যাদি পদার্থের সম্প্রতীতি জন্মিতেই পারে না। এই জন্মই মহর্ষি কণাদ ঐ সকল পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানের জন্ম উহাদিগের পূৰ্বোক্ত নানাবিধ স্বভাব বা স্বকীয় ধৰ্ম বলিয়াছেন। দ্ৰব্যাদি পদার্থের পূৰ্বোক্ত নানাবিধ স্বকীয় ধৰ্মৰূপ ভিন্ন ভিন্ন পদার্থই উহাদিগের সম্প্রত্যাযক (পরিচায়ক) অৰ্থভেদ। ঐ অৰ্থভেদ বা স্বভাবভেদ, অসং পদার্থের সম্ভবই হয় না। কারণ, যাহা অসং, যাহার বাস্তব কোন সত্তাই নাই, তাহাতে সত্তা, অনিত্য প্রভৃতি কোন ধৰ্ম এবং গুণ প্রভৃতি গুণ কোনরূপেই থাকিতে পারে না এবং তাহার অসংখ্য ভেদও থাকিতে পারে না। কারণ, যাহা অলীক, তাহা নানাপ্রকার ও নানাসংখ্যক হইতে পারে না। যাহাতে স্বভাবভেদ নাই, তাহাতে প্রকারভেদ থাকিতে পারে না। কিন্তু দ্ৰব্যাদি পদার্থের স্বকীয় ধৰ্মৰূপে বোধ সৰ্বজনসিদ্ধ, নচেৎ ঐ সমস্ত পদার্থের সম্প্রতীতি হইতেই পারে না; সৰ্বজনসিদ্ধ বোধের অপলাপ করা যায় না। সুতরাং দ্ৰব্যাদি পদার্থের পূৰ্বোক্ত স্বকীয় ধৰ্মৰূপ অৰ্থভেদ বা স্বভাবভেদ অবশ্য স্বীকার্য। তাহা হইলে আর দ্ৰব্যাদি পদার্থকে অভাব বলা যায় না। অতএব দ্ৰব্যাদি পদার্থ অভাব নহে। ভাষ্যকারের এই প্রথম ব্যাখ্যায় সূত্রোক্ত “স্বভাব” শব্দের অর্থ স্বকীয় ধৰ্ম।

সৰ্বশূন্যতাবাদী পূৰ্বোক্ত দ্ৰব্যাদি পদার্থ এবং তাহার স্বভাব অৰ্থাৎ স্বকীয় ধৰ্ম কিছুই বাস্তব বলিয়া স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে ঐ সমস্তই অসং, সুতরাং ভাষ্যকারের ব্যাখ্যাত পূৰ্বোক্ত যুক্তির দ্বারা তিনি নিরস্ত হইবেন না। ভাষ্যকার ইহা মনে করিয়া এই সূত্রের দ্বিতীয় প্রকার ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, অথবা এই সূত্রে “স্বভাব” শব্দের অর্থ স্বরূপ। “গো” প্রভৃতি শব্দের দ্বারা গোত্বাদিবিশিষ্ট গো প্রভৃতি স্বরূপের সিদ্ধি অৰ্থাৎ জ্ঞান হওয়ায় সকল পদার্থ অভাব নহে, ইহাই এই সূত্রের তাৎপৰ্য্যার্থ। ভাষ্যকার ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, “গো” শব্দ প্রয়োগ করিলে তদ্বারা গোত্ব জ্ঞাতিবিশিষ্ট গো নামক দ্ৰব্যবিশেষই বুঝা যায়, অভাবমাত্র বুঝা যায় না। সমস্ত পদার্থই অভাব হইলে “গো” শব্দের দ্বারা অভাবই কথিত হইত এবং অভাবেরই প্রতীতি হইত। কিন্তু “গো” শব্দের দ্বারা কেহ অভাব বুঝে না, গোত্ববিশিষ্ট দ্ৰব্যই বুঝিয়া থাকে। গো পদার্থের স্বরূপ গোত্ব জ্ঞাতি, অভাবে থাকিতে পারে না। কারণ, অভাব নিঃস্বরূপ। সুতরাং যখন “গো” শব্দ প্রয়োগ করিলে গোত্ব জ্ঞাতিবিশিষ্ট

গো নামক দ্রব্যবিশেষই বুঝা যায়, তখন গো পদার্থকে অভাব বলা যায় না । এইরূপ অন্ত্যগ্ন শব্দের দ্বারাও ভাব পদার্থের স্বরূপেরই জ্ঞান হওয়ায় সকল পদার্থই অভাব, এই মত অযুক্ত । সর্বশূন্যতাবাদী ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত যুক্তিও স্বীকার করিবেন না । কারণ, তাঁহার মতে গোত্বাদি জাতিও অসৎ, সুতরাং “গো” শব্দের দ্বারা তিনি গোত্ববিশিষ্ট কোন বাস্তব দ্রব্য বুঝেন না, তাঁহার মতে গো নামক পদার্থও নিঃস্বরূপ বলিয়া “গো” শব্দের দ্বারা গোত্বজাতিবিশিষ্ট সংদ্রব্য বুঝা যায় না । ভাষ্যকার ইহা মনে করিয়া শেষে তৃতীয় কল্পে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষখণ্ডনে চরম যুক্তির ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, সর্বশূন্যতাবাদীর নিজের কথার দ্বারাই গো প্রভৃতি ভাব পদার্থের স্বভাবসিদ্ধি অর্থাৎ স্বরূপসিদ্ধি হয়—গো প্রভৃতি ভাব পদার্থ কোনরূপেই সং নহে, ইহা সর্বশূন্যতাবাদীও বলিতে পারেন না । কারণ, তিনি নিজ মতের যুক্তি প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন যে, “গো অশ্বস্বরূপে অসৎ” । কিন্তু “গো গোস্বরূপে অসৎ”, ইহা কেন বলেন না ? আর বলিয়াছেন—“গো অশ্ব নহে”, “অশ্ব গো নহে”, কিন্তু তিনি “অশ্ব অশ্ব নহে,” “গো গো নহে” ইহা কেন বলেন না ? তিনি যখন উহা বলেন না, বলিতেই পারেন না, তখন গো, গোস্বরূপে সং এবং অশ্ব, অশ্বস্বরূপে সং, ইহা তিনিও স্বীকার করিতে বাধ্য । কারণ, গো অশ্ব প্রভৃতি দ্রব্য যে, স্বরূপে সং, ইহা তাঁহার নিজের কথার দ্বারাই বুঝা যায় । সুতরাং সকল পদার্থই সর্বথা “অসৎ”, এই মতের কোন সাধক নাই । ভাষ্যকারের এই তৃতীয় পক্ষে মহর্ষির সূত্রের অর্থ এই যে, গো প্রভৃতি ভাবসমূহের স্বভাবতঃ অর্থাৎ স্বরূপে সিদ্ধি হওয়ায় অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদীর নিজের কথার দ্বারাও উহা প্রতিপন্ন হওয়ায় সকল পদার্থই অভাব, এই মত অযুক্ত । সর্বশূন্যতাবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, যদি গো অশ্ব প্রভৃতি সংপদার্থই হয়, তাহা হইলে “গো অশ্বস্বরূপে অসৎ”, “অশ্ব গোস্বরূপে অসৎ” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ ও প্রতীতি হয় কেন ? এতদ্বস্তুরে শেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, “অব্যতিরেকে”র নিষেধ স্থলেও ভাবের সহিত অর্থাৎ গো প্রভৃতি সং পদার্থের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যাদিকরণ্য হয় । অর্থাৎ গো প্রভৃতি সংপদার্থ বিষয়েও অন্তরূপে “অসৎ” এইরূপ প্রতীতি জন্মে । গো পদার্থে অশ্বের “অব্যতিরেকে”র অর্থাৎ অভেদ সম্বন্ধের অভাব বুঝাইতে “গো অশ্বস্বরূপে অসৎ” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ হইয়া থাকে । সুতরাং ঐ স্থলে গো পদার্থের সহিত “অসৎ” এই প্রতীতির সামান্যাদিকরণ্য হয় । ঐরূপ বাক্য

প্রয়োগ ও প্রতীতির দ্বারা গো-পদার্থের স্বরূপ-সত্তার অভাব প্রতিপন্ন হয় না ; গো এবং অশ্বের একত্ব অর্থাৎ অভেদ নাই, ইহাই প্রতিপন্ন হয়। ভাষ্যকার “অব্যতিরেকপ্রতিষেধে চ” এই বাক্যে “চ” শব্দের দ্বারা দৃষ্টান্তরূপে ব্যতিরেক-প্রতিষেধকেও প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। তাই প্রথমে ব্যতিরেক শব্দার্থের ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, সংযোগাদি সম্বন্ধকে “ব্যতিরেক” বলে। সংযোগ প্রভৃতি ভেদসম্বন্ধকে “ব্যতিরেক” বলিলে অভেদ সম্বন্ধকে “অব্যতিরেক” বলা যায়। তাই বলিয়াছেন যে, এখানে “অব্যতিরেক” বলিতে অভেদ নামক সম্বন্ধ। অর্থাৎ যে “অব্যতিরেক”র প্রতিষেধ বলিয়াছি, উহা “ব্যতিরেক”র অর্থাৎ সংযোগাদি ভেদ-সম্বন্ধের বিপরীত অভেদ সম্বন্ধ। “ব্যতিরেক”র প্রতিষেধ স্থলে যেমন সংপদার্থের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যাদিকরণ্য হয়, তদ্রূপ “অব্যতিরেক”র প্রতিষেধ স্থলেও সংপদার্থের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যাদিকরণ্য হয়, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য বুঝা যায়। ব্যতিরেকের প্রতিষেধ স্থলে কোথায় সংপদার্থের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যাদিকরণ্য হয়, ইহা উদাহরণ দ্বারা ভাষ্যকার বুঝাইয়াছেন যে, যেমন “কুণ্ডে” বদর নাই” এই বাক্যের দ্বারা “কুণ্ড” নামক আধারে বদরফলের সংযোগের নিষেধ করিলে অর্থাৎ বদরফলের সংযোগ-সম্বন্ধের সত্তার অভাব বুঝাইলে তখন সংপদার্থ বদরফলের সহিত “অসৎ” প্রতীতির সামান্যাদিকরণ্য হয়। কিন্তু ঐ স্থলে কুণ্ডে বদরের সত্তার নিষেধ হয় না। “কুণ্ডে বদর অসৎ” এই বাক্যের দ্বারা কুণ্ডে বদরের অসত্তা প্রতিপন্ন হয় না, কুণ্ডে বদরের সংযোগ-সম্বন্ধরূপ ব্যতিরেকেরই নিষেধ হয়। অর্থাৎ বদর সংপদার্থ হইলেও কুণ্ডে উহার সংযোগ-সম্বন্ধ নাই, ইহাই ঐ বাক্যের দ্বারা কথিত ও প্রতিপন্ন হয়। সুতরাং ঐরূপ স্থলে “কুণ্ডে বদরাণি ন সন্তি” এইরূপে সংপদার্থ বদরের সহিত “ন সন্তি” অর্থাৎ “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যাদিকরণ্য হয়। উদ্ভোতকর “ব্যতিরেক-প্রতিষেধে ভাবেনাসংপ্রত্যয়স্ত সামান্যাদিকরণ্যমিতি” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা এখানে কেবল ভাষ্যকারোক্ত দৃষ্টান্তেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। প্রচলিত “বাস্তবিক” গ্রন্থে “অব্যতিরেকপ্রতিষেধে চ” ইত্যাদি কোন পাঠ দেখা যায় না। উদ্ভোতকরের “ব্যতিরেকপ্রতিষেধে” ইত্যাদি পাঠ দেখিয়া ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও যে, এখানে ব্যতিরেকপ্রতিষেধকেও প্রকাশ করিয়া উহার উদাহরণরূপে প্রদর্শন করিতেই “যথা ন সন্তি কুণ্ডে বদরাণি” এই বাক্য বলিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়।

কিন্তু প্রচলিত কোন ভাষ্যপুস্তকেই এখানে “ব্যতিরেকপ্রতিষেধে”র উল্লেখ দেখা যায় না। তাই ভাষ্যকারের “অব্যতিরেকপ্রতিষেধে চ” এই বাক্যে “চ” শব্দের দ্বারা দৃষ্টান্তরূপে ব্যতিরেক প্রতিষেধও প্রকাশিত হইয়াছে, ইহা পূর্বে বলিয়াছি। সে যাহা হউক, প্রকৃত কথা এই যে, ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীন নৈয়ায়িকগণের মতে “কুণ্ডে বদরানি ন সন্তি,” “ভূতলে ঘটো নাস্তি” ইত্যাদি প্রতীতিতে কুণ্ডে বদরফলের সংযোগসম্বন্ধ এবং ভূতলে ঘটের সংযোগসম্বন্ধ প্রভৃতি “ব্যতিরেক”র অভাবই বিষয় হয়। সুতরাং ঐ প্রতিষেধের নাম “ব্যতিরেক-প্রতিষেধ”। “গ্নায়কুসুমাজ্জলি” গ্রন্থে প্রাচীন নৈয়ায়িক উদয়নাচার্যের কথার দ্বারা পূর্বোক্ত প্রাচীন মত স্পষ্টই বুঝা যায়^১। সেখানে “প্রকাশ” টীকাকার বর্দ্ধমান উপাধ্যায় যুক্তির দ্বারা পূর্বোক্তরূপ প্রাচীন মত সমর্থন করিয়াছেন। অভেদ সম্বন্ধের নিষেধের নাম “অব্যতিরেক-প্রতিষেধ”। “গো অশ্বরূপে অসৎ,” “গো অশ্ব নহে,” অশ্ব গোস্বরূপে অসৎ,” “অশ্ব গো নহে” এইরূপ প্রয়োগ ও প্রতীতিতে গো পদার্থে অশ্বের অভেদ সম্বন্ধ ও অশ্বপদার্থে গোর অভেদ সম্বন্ধরূপ “অব্যতিরেক”র প্রতিষেধই (অভাবই) বিষয় হয়। তজ্জগুই গো প্রভৃতি সংপদার্থের সহিত “অসৎ” এই প্রতীতির সামান্যাদিকরণ্য হয়। কিন্তু উহার দ্বারা গো প্রভৃতি পদার্থের স্বরূপসত্তার নিষেধ হয় না। অর্থাৎ গো প্রভৃতি পদার্থ স্বরূপতঃই অসৎ, কোনরূপেই উহার সত্তা নাই, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। তাহা হইলে “গো গোস্বরূপে অসৎ,” “গো গো নহে,” ইত্যাদি প্রকার প্রয়োগ ও প্রতীতিও হইতে পারে। কিন্তু সর্বশূন্যতাবাদীও যখন “গো গোস্বরূপে অসৎ,” “গো গো নহে” এইরূপ প্রয়োগ করেন না, তখন গো পদার্থের স্বরূপে সত্তা তাঁহারও স্বীকার্য। ভাষ্যকার পূর্ব-সূত্রভাষ্যে ভাববোধক শব্দের সহিত অসৎপ্রত্যয়সামান্যাদিকরণ্য বলিয়াছেন। সুতরাং এখানেও “ভাব” শব্দের দ্বারা ভাববোধক শব্দই তাঁহার বিবক্ষিত বুঝিয়া কেহ ঐরূপই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু উদ্যোতকরও এখানে “ভাবেনাসৎপ্রত্যয়শ্চ সামান্যাদিকরণ্যং” এইরূপ কথাই লিখিয়াছেন। ভাষ্যকারও এখানে পরে “ভাবেন গবা সামান্যাদিকরণ্যমসৎপ্রত্যয়শ্চ” এবং “সদৃভিরসৎপ্রত্যয়শ্চ সামান্যাদিকরণ্যং” এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সুতরাং

১। “অন্যথা ইহ ভূতলে ঘটো নাস্তীত্যেবাপি প্রতীতিঃ প্রত্যক্ষা ন স্যাৎ ? সংযোগো হ্যপি নিষিদ্ধাতে” ইত্যাদি (ন্যায়কুসুমাজ্জলি, ২য় স্তবকের ১ম শ্লোকের উদয়নকৃত গদ্য ব্যাখ্যা দৃষ্টব্য) ।

এখানে সংপদার্থের সহিতই অসং প্রত্যয়ের সামান্যধিকরণ্য ভাষ্যকারের বিবক্ষিত, ইহাই সরলভাবে বুঝা যায়। ভাববোধক শব্দের সহিত সমানার্থক বিভক্তিযুক্ত “অসং” শব্দের প্রয়োগ করিলে যেমন ঐ স্থলে ভাববোধক শব্দের সহিত “অসং” এইরূপ প্রতীতি ও ঐ শব্দের সামান্যধিকরণ্য বলা হইয়াছে, তদ্রূপ যে পদার্থে ঐ ভাববোধক শব্দের বাচ্যতা আছে, সেই পদার্থেই কোনরূপে “অসং” এইরূপ প্রতীতি হইলে ঐ তাৎপর্যে এখানে ভাষ্যকার সেই ভাব পদার্থের সহিতও “অসং” এইরূপ প্রতীতির সামান্যধিকরণ্য বলিতে পারেন। এই ভাবে ভাববোধক সমস্ত শব্দের গ্রায় সমস্ত ভাব পদার্থও অন্তরূপে “অসং” এই প্রতীতির সামান্যধিকরণ্য হইতে পারে। সুতরাং ভাষ্যকার এখানে গো প্রভৃতি ভাব পদার্থের অন্তরূপে “অসং” এইরূপ প্রতীতি কেন জন্মে, ইহা বুঝাইতে ভাব পদার্থের সহিতই “অসং” প্রতীতির সামান্যধিকরণ্য বলিয়া উহা দৃষ্টান্ত দ্বারা উপপাদন করিয়াছেন ॥৩৮॥

মূত্র । ন স্বভাবসিদ্ধিরাপেক্ষিকত্বাৎ ॥ ৩৯ ॥ ৩৮২ ॥

অনুবাদ । (পূর্বপক্ষ) আপেক্ষিকত্ববশতঃ (পদার্থসমূহের) “স্বভাবসিদ্ধি” অর্থাৎ স্বকীয় স্বরূপে সিদ্ধি হয় না, অর্থাৎ কোন পদার্থই বাস্তব হইতে পারে না ।

ভাষ্য । অপেক্ষাকৃতমাপেক্ষিকং । হ্রস্বাপেক্ষাকৃতং দীর্ঘং, দীর্ঘাপেক্ষাকৃতং হ্রস্বং, ন শ্বেনান্যনাবাস্তিতং কিঞ্চিৎ । কস্মাৎ ? অপেক্ষাসামর্থ্যাৎ, তস্মান্ন স্বভাব-সিদ্ধির্ভাবানামিতি ।

অনুবাদ ॥ “আপেক্ষিক” বলিতে অপেক্ষাকৃত । হ্রস্বের অপেক্ষাকৃত দীর্ঘ, দীর্ঘের অপেক্ষাকৃত হ্রস্ব, কোন বস্তু স্বকীয় স্বরূপে অবস্থিত নহে । (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) অপেক্ষার সামর্থ্যবশতঃ,—অতএব পদার্থসমূহের স্বভাবের সিদ্ধি হয় না ।

টিপ্পনী । পূর্বসূত্রে মহর্ষি ভাবসমূহের যে “স্বভাবসিদ্ধি” বলিয়াছেন, সর্ব-শূণ্যতাবাদী তাহা স্বীকার করেন না। তিনি অল্প যুক্তির দ্বারা উহা খণ্ডন করেন। তাই মহর্ষি আবার এই সূত্রের দ্বারা সর্বশূণ্যতাবাদীর সেই যুক্তির উল্লেখ করিয়া, পূর্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন যে, ভাবসমূহের অর্থাৎ কোন পদার্থেরই স্বভাবসিদ্ধি হয় না। অর্থাৎ কোন পদার্থই স্বকীয় স্বরূপে

অবস্থিত নহে, সকল পদার্থই অবাস্তব। কারণ, সকল পদার্থই আপেক্ষিক। আপেক্ষিক বলিতে অপেক্ষাকৃত অর্থাৎ অন্ত্যাপেক্ষ। ভাষ্যকার ইহার দৃষ্টান্তরূপে বলিয়াছেন যে, হ্রস্বের আপেক্ষিক দীর্ঘ, দীর্ঘের আপেক্ষিক হ্রস্ব। অর্থাৎ যে দ্রব্যকে হ্রস্ব বা খর্ব্ব বলা হয়, তাহা সর্বাপেক্ষা হ্রস্ব নহে, তাহা উহা হইতে দীর্ঘ দ্রব্য অপেক্ষায় হ্রস্ব, এবং যে দ্রব্যকে দীর্ঘ বলা হয়, তাহাও সর্বাপেক্ষা দীর্ঘ নহে, তাহাও উহা হইতে হ্রস্ব দ্রব্য অপেক্ষায় দীর্ঘ। এক হস্তপরিমিত দণ্ড হইতে দুই হস্তপরিমিত দণ্ড দীর্ঘ এবং উহা হইতে এক হস্তপরিমিত সেই দণ্ড হ্রস্ব। এইরূপে সমস্ত পদার্থই পরস্পর সাপেক্ষ বলিয়া কোন পদার্থের স্বভাবসিদ্ধি হয় না, অর্থাৎ কোন পদার্থই বাস্তব নহে, ইহা স্বীকার্য। তাৎপর্যটীকাকার শূর্যপক্ষবাদীর যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, জগতে সমস্ত পদার্থই ভিন্ন স্বভাব, কিন্তু সমস্ত পদার্থের ভিন্নত্বও অন্ত্যাপেক্ষ। যেমন যাহা নীল বলিয়া কথিত হয়, তাহা পীতাদি অপেক্ষায় ভিন্ন, স্বভাবতঃ ভিন্ন নহে। তাহা হইলে নীলকে নীল হইতেও ভিন্ন বলা যাইতে পারে। বিস্তৃত তাহা কেহই বলেন না। সূত্রবাং নীল স্বভাবতঃই ভিন্ন নহে, ইহা সকলেরই স্বীকার্য। এইরূপ হ্রস্ব, দীর্ঘ, পর, অপর, পিতৃ, পুত্র প্রভৃতি সমস্ত ধর্মই পরস্পর সাপেক্ষ। “পর” বলিতে জ্যেষ্ঠ ও দূর, “অপর” বলিতে কনিষ্ঠ ও নিকট। সূত্রবাং উহাও কোন পদার্থের স্বাভাবিক ধর্ম হইতে পারে না; কারণ, উহা আপেক্ষিক বা সাপেক্ষ। যে পদার্থে কাহারও অপেক্ষায় “পর” আছে, এই পদার্থের অপেক্ষায় সেই অন্ত পদার্থে অপর আছে। এইরূপ পিতৃ, পুত্র প্রভৃতিও কাহারও স্বাভাবিক ধর্ম হইতে পারে না; কারণ, ঐ সমস্তই সাপেক্ষ। যিনি পিতা, তিনি তাঁহার পুত্রেরই পিতা, যিনি পুত্র, তিনি তাঁহার ঐ পিতারই পুত্র, সকলেই সকলের পিতা ও পুত্র নহে। সূত্রবাং জগতে যখন সকল পদার্থই সাপেক্ষ, তখন সকল পদার্থই অবাস্তব অসৎ; কারণ, যাহা সাপেক্ষ, তাহা বাস্তব নহে, ইহা সকলেরই স্বীকার্য। যেমন শুভ্র ক্ষুদ্রিকের নিকটে রক্ত জবাপুষ্প রাখিলে ক্ষুদ্রিককে তখন রক্তবর্ণ দেখা যায়। ঐ ক্ষুদ্রিক বস্তুতঃ রক্ত রূপ নাই, কিন্তু ঐ জবাপুষ্পের দ্রব্যবশতঃই উহাতে রক্ত রূপের ভ্রম হয়। সেখানে আরোপিত রক্ত রূপ বাস্তব পদার্থ নহে উহা ঐ জবাপুষ্পসাপেক্ষ, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, সে স্থান হইতে ঐ জবাপুষ্পকে লইয়া গেলে তখন আর ঐ ক্ষুদ্রিককে রক্তবর্ণ দেখা যায় না। তাহা হইলে যাহা সাপেক্ষ, তাহা

স্বাভাবিক নহে—তাহা অবাস্তব অসৎ; যেমন রক্তজ্বাপুষ্প-সাপেক্ষ ক্ষটিকের রক্ততা। এইরূপে ব্যাপ্তি নিশ্চয় হওয়ায় সাপেক্ষত্ব হেতুর দ্বারা সকল পদার্থেরই অসত্তা সিদ্ধ হয়, ইহাই এখানে তাৎপর্য টীকাকার প্রভৃতির ব্যাখ্যামুসারে পূর্বপক্ষবাদীর গৃহ্য তাৎপর্য ॥ ৩২ ॥

সূত্র । ব্যাহতভাদযুক্তং ॥ ৪০ ॥ ৩৮৩ ॥

অমুবাদ । (উত্তর) ব্যাহতত্ব অর্থাৎ ব্যাঘাতবশতঃ (পূর্বোক্ত আপেক্ষিকত্ব) অযুক্ত অর্থাৎ উহা উপপন্ন হয় না ।

ভাষ্য । যদি হুংসাপেক্ষাকৃতং দীর্ঘং, হুংস্বমনাপেক্ষিকং, কিমিদানীমপেক্ষ্য “হুংস্ব”মিতি গৃহ্যতে? অথ দীর্ঘাপেক্ষাকৃতং হুংস্বং, দীর্ঘমনাপেক্ষিকং, কিমিদানীমপেক্ষ্য “দীর্ঘ”মিতি গৃহ্যতে? এমিতরেতরাশ্রয়োরেকাভাবেন্যতরাভাবাদ্ভিন্নাভাব ইত্যাপেক্ষাব্যবস্থানুপপন্না ।

স্বভাবাসিদ্ধাবসত্যং সময়েঃ পরিমণ্ডলয়োঃ দ্রব্যয়োরাপেক্ষিকে দীর্ঘং হুংস্বত্বে কস্মান ভবতঃ? অপেক্ষায়ামনপেক্ষায়াম্ দ্রব্যয়োরেভেদঃ, যাবতী দ্রব্যো অপেক্ষমাণে তাবতী এবানপেক্ষমাণে, নান্যতরঃ ভেদঃ । আপেক্ষিকত্বে সত্য-ন্যতরঃ বিশেষোপজনঃ স্যাদিতি ।

কিমপেক্ষাসামর্থ্যমিতি চেৎ? স্বয়োগ্রহণেহতিশয়গ্রহণোপপত্তিঃ । স্বে দ্রব্যো পশ্যমেকত্র বিদ্যমানমতিশয়ং গৃহ্ণাতি, তদদীর্ঘমিতি ব্যবস্যাতি, যচ্চ হীনং গৃহ্ণাতি তদহুংস্বমিতি ব্যবস্যাতিতি । এতচ্চাপেক্ষাসামর্থ্যমিতি ।

অমুবাদ । যদি দীর্ঘ, হুংস্বের অপেক্ষাকৃত অর্থাৎ আপেক্ষিক হয়, হুংস্ব অনাপেক্ষিক হয়, তাহা হইলে কাহাকে অপেক্ষা করিয়া “হুংস্ব” এইরূপ জ্ঞান হয়? আর যদি হুংস্ব দীর্ঘের অপেক্ষাকৃত অর্থাৎ আপেক্ষিক হয়, দীর্ঘ অনাপেক্ষিক হয়, তাহা হইলে কাহাকে অপেক্ষা করিয়া “দীর্ঘ” এইরূপ জ্ঞান হয়? এবং পরস্পরাশ্রিত হুংস্ব ও দীর্ঘের অর্থাৎ যদি হুংস্ব ও দীর্ঘ পরস্পর সাপেক্ষ হয়, তাহা হইলে উহার একের অভাবে অন্যতরের অর্থাৎ অপরেরও অভাবপ্রযুক্ত উভয়েরই অভাব হয়, এ জন্ত অপেক্ষাব্যবস্থা অর্থাৎ পূর্বোক্তরূপ অপেক্ষামূলক হুংস্বদীর্ঘব্যবস্থা উপপন্ন হয় না ।

পরন্তু “স্বভাবসিদ্ধি” অর্থাৎ হুংস্ব দীর্ঘ প্রভৃতি পদার্থের বাস্তব স্বকীয় স্বরূপে সিদ্ধি না হইলে তুল্য অথবা “পরিমণ্ডল” অর্থাৎ অণুপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়ের আপেক্ষিক

দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব কেন হয় না? পরন্তু অপেক্ষা ও অপেক্ষা অর্থাৎ হ্রস্ব ও দীর্ঘের সাপেক্ষত্ব ও নিরপেক্ষত্ব থাকিলেও দ্রব্যদ্বয়ের অভেদ অর্থাৎ সাম্য আছে। (তাৎপর্য) যে পরিমাণ যে দুইটি দ্রব্যই অপেক্ষমাণ অর্থাৎ অন্তকে অপেক্ষা করে, সেই পরিমাণ সেই দুইটি দ্রব্যই অপেক্ষমাণ অর্থাৎ পরস্পরকে অপেক্ষা করে না, (কিন্তু) অন্ততর দ্রব্যে অর্থাৎ ঐ দ্রব্যদ্বয়ের মধ্যে কোন দ্রব্যই ভেদ (বৈষম্য) নাই। আপেক্ষিকত্বপ্রযুক্তি অর্থাৎ ঐ দ্রব্যদ্বয়েরও অন্ত্যাপেক্ষত্ব থাকায় তৎপ্রযুক্ত একতর দ্রব্যে বিশেষের (পরিমাণভেদের) উৎপত্তি হউক?

(প্রশ্ন) অপেক্ষার সামর্থ্য অর্থাৎ সাফল্য কি? (উত্তর) দুইটি দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হইলে “অতিশয়ে”র অর্থাৎ পরিমাণের উৎকর্ষের প্রত্যক্ষের উপপত্তি। বিশদার্থ এই যে, দুইটি দ্রব্য দর্শন করতঃ একটি দ্রব্যে “অতিশয়” অর্থাৎ পরিমাণের উৎকর্ষ প্রত্যক্ষ করে, সেই দ্রব্যকে “দীর্ঘ” বলিয়া নিশ্চয় করে, এবং যে দ্রব্যকে হীন অর্থাৎ পূর্বোক্ত দ্রব্য অপেক্ষায় নূন পরিমাণ বলিয়া প্রত্যক্ষ করে, সেই দ্রব্যকেই “হ্রস্ব” বলিয়া নিশ্চয় করে। ইহাই অপেক্ষার সামর্থ্য।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, হ্রস্ব দীর্ঘ প্রভৃতি পদার্থের যে আপেক্ষিকত্ব বলা হইয়াছে, তাহা অযুক্ত। কারণ, হ্রস্ব দীর্ঘ প্রভৃতি পদার্থে পূর্বপক্ষবাদীর কথিত আপেক্ষিকত্ব বা সাপেক্ষত্ব ব্যাহত। অর্থাৎ হ্রস্ব দীর্ঘ প্রভৃতি পদার্থে পূর্বোক্তরূপ আপেক্ষিকত্ব থাকিতেই পারে না, উহা স্বীকার করাই যায় না। ভাষ্যকার সূত্রোক্ত “ব্যাহতত্ব” বা ব্যাঘাত বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, যদি দীর্ঘ পদার্থকে হ্রস্বসাপেক্ষ বলা হয়, তাহা হইলে হ্রস্ব পদার্থকে ঐ দীর্ঘনিরপেক্ষ বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে হ্রস্বের জ্ঞান কিরূপে হইবে? হ্রস্ব যদি দীর্ঘকে অপেক্ষা না করে, তাহা হইলে আর কাহাকে অপেক্ষা করিয়া হ্রস্বের জ্ঞান হইবে? অর্থাৎ তাহা হইলে পূর্বপক্ষবাদীর মতানুসারে হ্রস্বের জ্ঞান হইতেই পারে না। আর যদি বল, হ্রস্ব পদার্থ দীর্ঘ পদার্থকে অপেক্ষা করে, উহা দীর্ঘসাপেক্ষ, দীর্ঘ পদার্থকে অপেক্ষা করিয়াই উহার জ্ঞান হয়, তাহা হইলে ঐ দীর্ঘ পদার্থকে হ্রস্বনিরপেক্ষ বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে ঐ দীর্ঘের জ্ঞান কিরূপে হইবে? দীর্ঘ যদি হ্রস্বকে অপেক্ষা না করে, তাহা হইলে আর কাহাকে অপেক্ষা করিয়া ঐ দীর্ঘের জ্ঞান হইবে? অর্থাৎ তাহা হইলে পূর্বপক্ষবাদীর মতানুসারে দীর্ঘের জ্ঞান হইতেই পারে না। তাৎপর্য এই যে,

যে পদার্থ নিজের উৎপত্তি ও জ্ঞানে অপর পদার্থকে অপেক্ষা করে, ঐ অপর পদার্থ সেই পদার্থের উৎপত্তির পূর্বেই সিদ্ধ থাকা আবশ্যক। সুতরাং দীর্ঘ পদার্থ, হ্রস্ব পদার্থকে অপেক্ষা করিলে ঐ হ্রস্ব পদার্থ সেই দীর্ঘ পদার্থের উৎপত্তির পূর্বেই সিদ্ধ আছে, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে সেই হ্রস্ব পদার্থ নিরপেক্ষ বলিয়া স্বীকৃত হওয়ায় সকল পদার্থই সাপেক্ষ, ইহা আর বলা যায় না। হ্রস্ব পদার্থের নিরপেক্ষত্ব স্বীকার করিতে বাধ্য হইলে উহাতে পূর্বপক্ষবাদীর স্বীকৃত সাপেক্ষত্ব ব্যাহত হয়। আর যদি পূর্বপক্ষবাদী পূর্বোক্ত দোষভয়ে হ্রস্ব পদার্থকে দীর্ঘসাপেক্ষই বলেন, তাহা হইলে ঐ দীর্ঘ পদার্থকে নিরপেক্ষ বলিয়া স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, ঐ দীর্ঘ পদার্থ পূর্বসিদ্ধ না থাকিলে তাহাকে অপেক্ষা করিয়া হ্রস্বের জ্ঞান হইতে পারে না। যাহা পূর্বে নিজেই অসিদ্ধ, তাহাকে অপেক্ষা করিয়া অন্য পদার্থের জ্ঞান হইতে পারে না। সুতরাং এই দ্বিতীয় পক্ষে দীর্ঘ পদার্থকে হ্রস্বের পূর্বসিদ্ধ বলিয়া স্বীকার করিতে বাধ্য হইলে ঐ দীর্ঘ পদার্থের নিরপেক্ষত্বই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে উহাতে পূর্বপক্ষবাদীর স্বীকৃত সাপেক্ষত্ব ব্যাহত হয়। পূর্বপক্ষবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, আমরা ত হ্রস্ব ও দীর্ঘকে পরস্পর সাপেক্ষই বলিয়াছি। আমরাইগের মতে হ্রস্বের আপেক্ষিক দীর্ঘ, দীর্ঘের আপেক্ষিক হ্রস্ব। এইরূপ সমস্ত পদার্থই সাপেক্ষ, সুতরাং অসৎ। ভাষ্যকার এই তৃতীয় পক্ষে দোষ বলিয়াছেন যে, হ্রস্ব ও দীর্ঘ পরস্পর সাপেক্ষ হইলে পরস্পরাশ্রিত হওয়ায় হ্রস্বের পূর্বে দীর্ঘ নাই এবং দীর্ঘের পূর্বেও হ্রস্ব নাই, ইহা স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, হ্রস্ব পূর্বসিদ্ধ না থাকিলে হ্রস্বসাপেক্ষ দীর্ঘ থাকিতে পারে না। আবার দীর্ঘ পূর্বসিদ্ধ না থাকিলে দীর্ঘসাপেক্ষ হ্রস্বও থাকিতে পারে না। সুতরাং এই পক্ষে পরস্পরাশ্রয়-দোষবশতঃ হ্রস্বও নাই, দীর্ঘও নাই, সুতরাং হ্রস্ব ও দীর্ঘ, এই উভয়ই নাই, ইহাই স্বীকার করিতে হয়। কারণ, হ্রস্ব ও দীর্ঘের মধ্যে হ্রস্বের অভাবে অল্পতরের অর্থাৎ দীর্ঘেরও অভাব হওয়ায় এবং দীর্ঘের অভাবে হ্রস্বেরও অভাব হওয়ায় ঐ উভয়েরই অভাব হইয়া পড়ে। সুতরাং হ্রস্ব ও দীর্ঘকে পরস্পর সাপেক্ষ বলিলে ঐ উভয়ের সিদ্ধিই হইতে পারে না। সর্বশূন্যতাবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, যদি উক্ত ক্রমে হ্রস্ব ও দীর্ঘ, এই উভয়ের অভাবই হয়, তাহা হইলে ত আমরাইগের ইষ্টসিদ্ধিই হইল, আমরা ত কোন পদার্থেরই সত্তা স্বীকার করি না। যে কোনরূপে সকল পদার্থের অসত্তা সিদ্ধ হইলেই আমরাইগের

ইষ্টমিদ্ধিই হয়। এ জন্ত ভাষ্যকার পূর্বপক্ষবাদীর যুক্তি খণ্ডন করিতে পরে আবার বলিয়াছেন যে, স্বভাব সিদ্ধ না হইলে অর্থাৎ হ্রস্ব দীর্ঘ প্রভৃতি বস্তুর স্বাভাবিক ধর্ম নহে, উহা সাপেক্ষ, এই সিদ্ধান্তে তুল্যপরিমাণ দুইটি দ্রব্য অথবা দুইটি পরিমণ্ডল অর্থাৎ দুইটি পরমাণুর আপেক্ষিক দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব কেন হয় না? তাৎপর্য এই যে, তুল্যপরিমাণ যে কোন দুইটি দ্রব্য অথবা দুইটি পরমাণুর মধ্যে কেহ কাহারও অপেক্ষায় দীর্ঘও নহে, হ্রস্বও নহে, ইহা পূর্বপক্ষবাদীও স্বীকার করেন। কিন্তু যদি দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব কোন বস্তুরই স্বাভাবিক ধর্ম না হয়, উহা কল্পিত অবাস্তব পদার্থই হয়, তাহা হইলে পূর্বোক্ত তুল্যপরিমাণ দুইটি দ্রব্য অথবা পরমাণুদ্বয়েরও আপেক্ষিক দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব হইতে পারে। পূর্বপক্ষবাদীর মতে যখন সমস্ত পদার্থই আপেক্ষিক অর্থাৎ সাপেক্ষ, তখন তিনি তুল্যপরিমাণ দ্রব্য ও পরমাণুকেও নিরপেক্ষ বলিতে পারিবেন না। সুতরাং সাপেক্ষত্ববশতঃ বিষমপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়ের ত্রায় সমপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়ের মধ্যেও একটির হ্রস্বত্ব ও অপরটির দীর্ঘত্ব কেন হয় না? ইহা বলা আবশ্যক। হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব বস্তুর স্বাভাবিক ধর্ম হইলে পূর্বোক্ত আপত্তি হইতে পারে না। কারণ, তুল্যপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়ের একটির হ্রস্বত্ব ও অপরটির দীর্ঘত্ব স্বভাব অর্থাৎ স্বকীয় ধর্মই নহে, এবং পরমাণুর হ্রস্বত্ব দীর্ঘত্ব স্বভাবই নহে। পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, তুল্যপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়ও উহা হইতে হ্রস্বপরিমাণ দ্রব্যের অপেক্ষায় দীর্ঘ এবং উহা হইতে দীর্ঘপরিমাণ দ্রব্যের অপেক্ষায় হ্রস্ব, সুতরাং ঐ দ্রব্যদ্বয়ও অপরের অপেক্ষা অর্থাৎ সাপেক্ষত্ব আছে। কিন্তু ঐ দ্রব্যদ্বয় তুল্যপরিমাণ বলিয়া পরস্পর নিরপেক্ষ, সুতরাং উহাতে পরস্পর অনপেক্ষা অর্থাৎ নিরপেক্ষত্বও আছে। তাই ঐ দ্রব্যদ্বয়ের মধ্যে একের হ্রস্বত্ব ও অপরের দীর্ঘত্ব হইতে পারে না। এতদন্তরে ভাষ্যকার পরে বলিয়াছেন যে, অপেক্ষা ও অনপেক্ষা থাকিলেও দ্রব্যদ্বয়ের বৈষম্য নাই। পরে ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, যে পরিমাণ অর্থাৎ তুল্যপরিমাণ যে দুইটি দ্রব্য অপর দ্রব্যকে অপেক্ষা করে, সেই দুইটি দ্রব্যই পরস্পরকে অপেক্ষা করে না, কিন্তু উহার কোন দ্রব্যেই ভেদ অর্থাৎ পরিমাণ-বৈষম্য নাই। তাৎপর্য এই যে, তুল্যপরিমাণ যে দুইটি দ্রব্যকে পরস্পর নিরপেক্ষ বলিতেছ, সেই দুইটি দ্রব্যকেই সাপেক্ষ বলিয়াও স্বীকার করিতেছ। কারণ, ঐ দ্রব্যদ্বয়কে সাপেক্ষ না বলিলে সকল পদার্থে সাপেক্ষত্ব ব্যাহত হয়। কিন্তু তুল্যপরিমাণ ঐ দ্রব্যদ্বয় পরস্পর নিরপেক্ষ হইলেও উহাতে যখন সাপেক্ষত্বও আছে, তখন তৎপ্রযুক্ত ঐ দ্রব্যদ্বয়ের পরিমাণ-ভেদ অর্থাৎ হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব

অবশ্য হইতে পারে। তাই ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, আপেক্ষিকত্ব অর্থাৎ সাপেক্ষত্ব থাকিলে তৎপ্রযুক্ত ঐ দ্রব্যদ্বয়ের মধ্যে কোন এক দ্রব্যে বিশেষের অর্থাৎ হ্রস্বত্ব বা দীর্ঘত্বের উৎপত্তি হউক? পূর্বপক্ষবাদী যে অপেক্ষাকে হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্বের নিমিত্ত বলিয়াছেন, উহা যখন সুল্যপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়েও আছে, তখন ঐ দ্রব্যদ্বয়ের একের হ্রস্বত্ব ও অপরের দীর্ঘত্ব কেন হইবে না? কিন্তু ঐ দ্রব্যদ্বয়ের যে পরিমাণ-বৈষম্যরূপ ভেদ নাই, ইহা তাঁহারও স্বীকার্য। পূর্বপক্ষবাদী অবশ্যই প্রশ্ন করিবেন যে, যদি হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব দ্রব্যের স্বাভাবিক ধর্মই হয়, তাহা হইলে অপেক্ষার সামর্থ্য অর্থাৎ সাফল্য কি? তাৎপর্য এই যে, কোন দ্রব্য কোন দ্রব্য অপেক্ষায় হ্রস্ব এবং কোন দ্রব্য অপেক্ষায় দীর্ঘ, সকল দ্রব্যই সকল দ্রব্য অপেক্ষায় হ্রস্ব ও দীর্ঘ, ইহা কেহই বলেন না। স্তত্রাং হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব যে অপেক্ষাকৃত, ইহা সকলেরই স্বীকার্য। কিন্তু যদি হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব স্বাভাবিক ধর্মই হয়, তাহা হইলে আর অপেক্ষার প্রয়োজন কি? যাহা স্বাভাবিক, তাহা ত কাহারও আপেক্ষিক হয় না। স্তত্রাং পূর্বোক্তরূপ অপেক্ষা ব্যর্থ। ভাষ্যকার শেষে নিজেই এই প্রশ্ন করিয়া তদন্তরে বলিয়াছেন যে, দুইটি দ্রব্য দেখিলে তন্মধ্যে যে দ্রব্যে অতিশয় অর্থাৎ পরিমাণের আধিক্য দেখে, ঐ দ্রব্যকে দীর্ঘ বলিয়া নিশ্চয় করে। যে দ্রব্যে তদপেক্ষায় নূন পরিমাণ দেখে, ঐ দ্রব্যকে হ্রস্ব বলিয়া নিশ্চয় করে, ইহাই অপেক্ষার সাফল্য। তাৎপর্য এই যে, হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব দ্রব্যের স্বাভাবিক ধর্ম অর্থাৎ স্বকীয় বাস্তব ধর্ম হইলেও উহার জ্ঞানে পূর্বোক্তরূপ অপেক্ষা-বুদ্ধি আবশ্যক। কারণ, দীর্ঘ ও হ্রস্ব দুইটি দ্রব্য দেখিলে তন্মধ্যে একটিকে দীর্ঘ বলিয়া ও অপরটিকে হ্রস্ব বলিয়া যে নিশ্চয় জন্মে, তাহাতে ঐ দ্রব্যদ্বয়ের পরিমাণের আধিক্য ও নূনতার জ্ঞান আবশ্যক। আধিক্য ও নূনতার জ্ঞানে অপেক্ষার জ্ঞান আবশ্যক। কারণ, যাহার অপেক্ষায় অধিক ও যাহার অপেক্ষায় নূন, তাহা না বুঝিলে আধিক্য ও নূনতা বুঝা যায় না। স্তত্রাং হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব বুঝিতে অপেক্ষার জ্ঞান আবশ্যক হওয়ায় অপেক্ষা ব্যর্থ নহে। কিন্তু ঐ হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্বরূপ পদার্থ অপেক্ষাকৃত নহে, উহা বাস্তব কারণজ্ঞাত বাস্তব ধর্ম। তাৎপর্যটীকাকারও ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব পরিমাণ-বিশেষ, উহা সং দ্রব্যের স্বাভাবিক অর্থাৎ বাস্তব ধর্ম। উহার উৎপত্তিতে হ্রস্ব ও দীর্ঘ দ্রব্যদ্বয়ের জ্ঞানের কোন অপেক্ষা নাই। কিন্তু উহার উৎকর্ষ ও অপকর্ষের জ্ঞান পরস্পরের জ্ঞানসাপেক্ষ। ইক্ষুযষ্টি হইতে বংশযষ্টির দীর্ঘত্ব বুঝিতে এবং বংশযষ্টি হইতে ইক্ষুযষ্টির হ্রস্বত্ব বুঝিতে ইক্ষুযষ্টি ও বংশযষ্টির জ্ঞান আবশ্যক এবং

বস্তুর পরস্পর ভেদও অল্প বস্তুকে অপেক্ষা করে না, উহা অল্প বস্তুসাপেক্ষ নহে, কিন্তু উহার জ্ঞান অল্প বস্তুর জ্ঞানসাপেক্ষ। কারণ, ভেদ বুঝিতে যে বস্তু হইতে ভেদ, তাহা বুঝা আবশ্যক হয়। এইরূপ পিতৃত্ব, পুত্রত্ব প্রভৃতিও পিতৃাদির স্বকীয় ধর্ম, উহার উপস্থিতি পুত্রাদিসাপেক্ষ নহে। কিন্তু পিতৃত্বাদিধর্মের জ্ঞানই পুত্রাদির জ্ঞানসাপেক্ষ। কারণ, যাহার পিতা, তাহাকে না বুঝিলে পিতৃত্ব বুঝা যায় না এবং যাহার পুত্র, তাহাকে না বুঝিলে পুত্রত্ব বুঝা যায় না। তাৎপর্যটীকাকার শেষে বলিয়াছেন যে, যদিও পরত্ব ও অপরত্ব প্রভৃতি গুণ, নিজের উপস্থিতিতেই অপেক্ষা-বুদ্ধি-সাপেক্ষ, ইহা জ্ঞান ও বৈশেষিক শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত, তথাপি ঐ সকল পদার্থ লোকযাত্রা-নির্বাহক হওয়ায় অসৎ বলা যায় না। কারণ, ঐ সমস্ত অলীক হইলে লোকযাত্রা নির্বাহ হইতে পারে না। জ্যেষ্ঠত্ব ও কনিষ্ঠত্ব, দূরত্ব ও নিকটত্ব প্রভৃতি পদার্থ লোকযাত্রার নির্বাহক। পরন্তু ঐ সকল পদার্থ অপেক্ষা-বুদ্ধিসাপেক্ষ হইলেও উহার আধার-দ্রব্য, সাপেক্ষ নহে। সূত্রাং সর্বশূন্যতাবাদী সকল পদার্থই সাপেক্ষ বলিয়া যে অসৎ বলিয়াছেন, তাহাও বলিতে পারেন না। কারণ, সকল পদার্থই সাপেক্ষ নহে। উদ্যোতকরও বলিয়াছেন যে, হ্রস্বত্ব দীর্ঘত্ব, পরত্ব অপরত্ব প্রভৃতি কতিপয় পদার্থকে সাপেক্ষ বলিয়া সমর্থন করিয়া, সকল পদার্থ সাপেক্ষ, সূত্রাং অসৎ, ইহা কোনরূপেই বলা যায় না। কারণ, রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ প্রভৃতি অসংখ্য পদার্থ ও তাহার জ্ঞানে পূর্বোক্তরূপ অপেক্ষার কোন প্রয়োজন নাই। সূত্রাং সকল পদার্থই সাপেক্ষ নহে। তাৎপর্যটীকাকার তাঁহার পূর্বোক্ত বিশেষ যুক্তির খণ্ডন করিতে পরে বলিয়াছেন যে, নিত্য ও অনিত্য, এই দ্বিবিধ ভাব পদার্থই আছে। নিত্য পদার্থও যে “অর্থক্রিয়াকারী” অর্থাৎ কার্যজনক হইতে পারে, ইহা তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকে ক্ষণিকত্ববাদ নিরাস করিতে উপপাদন করিয়াছি। অনিত্য পদার্থও স্বকীয় কারণ হইতে উপপন্ন হইয়া বিনাশের কারণ উপস্থিত হইলে বিনষ্ট হইয়া থাকে; বিনাশ উহার স্বভাব নহে। বিনাশ উহার স্বভাব না হইলে কেহ বিনাশ করিতে পারে না, ইহা নিযুক্তিক। যদি বল, নীলকে কেহ পীত করিতে পারে না কেন? এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, নীল বস্তুকে পীত করিতে অবশ্যই পারা যায়। যেমন শ্রাম ঘট বিলক্ষণ অগ্নিসংযোগবশতঃ রক্তবর্ণ হইতেছে, তদ্রূপ নীলবস্তুর পীতবর্ণ দ্রব্যবিশেষের বিলক্ষণ-সংযোগবশতঃ পীতবর্ণ হয়। যদি বল, নীলত্বকে কেহ পীতত্ব করিতে পারে না, ইহাই আমার বক্তব্য, তাহা হইলে বলিব, ইহা সত্য। কিন্তু ভাবকেও কেহ অভাব করিতে পারে না,

ইহাও আমরা বলিব। যদি নীলত্ব পীতত্ব বস্তু স্বীকার করিয়া নীলত্বকে পীতত্ব করা যায় না, এই কথা বল, তাহা হইলে ভাবপদার্থও আছে, ইহা স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে ভাবকে অভাব করা যায় না, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং ইহাই স্বীকার করিতে হইবে যে, যেমন কুন্তে ক্রমশঃ গ্রাম রূপ ও রক্ত রূপ জন্মে, তদ্রূপ প্রথমে ঐ কুন্তের অবয়বে কুন্ত নামক দ্রব্য জন্মে এবং পরে তাহাতে বিনাশের কারণ উপস্থিত হইলে ঐ কুন্তের বিনাশরূপ অভাব জন্মে। কিন্তু ঐ কুন্তই অভাব নহে—যাহা ভাব, তাহা কখনই অভাব হইতে পারে না।

উদ্ভোতকর সর্বশেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত সর্বশূন্যতাবাদ সর্বথা ব্যাহত ; সুতরাং অযুক্ত। প্রথম ব্যাঘাত এই যে, যিনি বলিবেন, “সকল পদার্থই অভাব” তাঁহাকে ঐ বিষয়ে প্রথমে প্রশ্ন করিলে যদি তিনি কোন প্রমাণ বলেন, প্রমাণের সত্তা স্বীকার করায় তাঁহার কথিত সকল পদার্থের অসত্তা ব্যাহত হয়। কারণ, প্রমাণকে সৎ বলিয়া স্বীকার না করিলে উহার দ্বারা তাঁহার সাধ্যাসিদ্ধি হইতে পারে না। আর যদি উক্ত বিষয়ে কোন প্রমাণ না বলেন, তাহা হইলে প্রমাণের অভাবে তাঁহার ঐ মত সিদ্ধ হইতে পারে না। প্রমাণ ব্যতীতও যদি কোন মত সিদ্ধ হয়, তাহা হইলে “সকল পদার্থই সৎ” ইহাও বলিতে পারি। ইহাতেও কোন প্রমাণের অপেক্ষা না থাকায় প্রমাণ প্রশ্ন হইতে পারে না। দ্বিতীয় ব্যাঘাত এই যে, যদি সর্বশূন্যতাবাদী তাঁহার “সকল পদার্থই অভাব” এই বাক্যের প্রতিপাদ্য পদার্থের সত্তা স্বীকার করেন, তাহা হইলে সেই প্রতিপাত্ত পদার্থের সত্তা স্বীকৃত হওয়ায় তিনি সকল পদার্থের অসত্তা বলিতে পারেন না। আর যদি তিনি ঐ বাক্যের কোন প্রতিপাত্ত পদার্থও স্বীকার না করেন, তাহা হইলে উহা তাঁহার নিরর্থক বর্ণোচ্চারণ মাত্র। কারণ, প্রতিপাত্ত না থাকিলে তাহা বাক্যই হয় না। তৃতীয় ব্যাঘাত এই যে, সর্বশূন্যতাবাদী যদি তাঁহার “সর্বমভাবঃ” এই বাক্যের বোদ্ধা ও বোধয়িতা স্বীকার করেন, তাহা হইলে ঐ উভয় ব্যক্তির সত্তা স্বীকৃত হওয়ায় সকল পদার্থেরই অসত্তা বলিতে পারেন না। বোদ্ধা ও বোধয়িতা ব্যক্তির সত্তা স্বীকার না করিলেও বাক্য প্রয়োগ হইতে পারে না। চতুর্থ ব্যাঘাত এই যে, সর্বশূন্যতাবাদী যদি “সর্বমভাবঃ” এবং “সর্বং ভাবঃ” এই বাক্যদ্বয়ের অর্থভেদ স্বীকার করেন, তাহা হইলে সেই অর্থভেদের সত্তা স্বীকৃত হওয়ায় তিনি সকল পদার্থের অসত্তা বলিতে পারেন না। ঐ বাক্যদ্বয়ের অর্থভেদ স্বীকার না করিলে তিনি ঐ বাক্যদ্বয়ের মধ্যে বিশেষ করিয়া “সর্বমভাবঃ” এই

বাক্যই বলেন কেন ? তিনি সর্বং ভাবঃ” এই বাক্যই বলেন না কেন ? সুতরাং তিনি যে, ঐ বাক্যদ্বয়ের অর্থভেদের সত্তা স্বীকার করেন, ইহা অস্বীকার করিতে পারিবেন না । তাহা হইলে তিনি আর সকল পদার্থেরই অসত্তা বলিতে পারেন না । উদ্যোতকর এই সকল কথা বলিয়া সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, এই সর্বশূন্যতাবাদ যে যেক্রমেই বিচার করা যায়, সেই সেইক্রমেই অর্থাৎ সর্বপ্রকারেই উপপত্তিসহ হয় না । সুতরাং উহা সর্বথাই অযুক্ত । মহাবির “ব্যাহতশ্চাদযুক্তঃ” এই সূত্রের দ্বারা ও উদ্যোতকরের কথিত সর্বপ্রকার ব্যাঘাতপ্রযুক্ত উক্ত মত সর্বথা অযুক্ত ইহাও সূচিত হইয়াছে বুঝা যায় ॥ ৪০ ॥

সর্বশূন্যতা-নিরাকরণ-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ১০ ॥

—•—

ভাষ্য । অথেমে সংখ্যেকান্তবাদাঃ—

স্বৰ্বমেকং সদাবিশেষাৎ । স্বৰ্বং স্বে-ধা নিত্যানিত্যভেদাৎ । স্বৰ্বং ত্রে-ধা জ্ঞাতা, জ্ঞানং, জ্ঞেয়মিতি । স্বৰ্বং চতুর্ধা—প্রমাতা, প্রমাণং, প্রমেয়ং প্রমিত্তির্জাত । এবং যথাসম্ভবমন্যোহপীতি । তত্র পরীক্ষা ।

অনুবাদ । অনন্তর অর্থাৎ সর্বশূন্যতাবাদের পরে এই সমস্ত “সংখ্যেকান্তবাদ” (বলিতেছি)—(১) সমস্ত পদার্থ এক, যেহেতু সৎ হইতে বিশেষ (ভেদ) নাই, অর্থাৎ সমস্ত পদার্থেই নির্বিশেষে “সৎ” এইরূপ প্রতীতি হওয়ায় ঐ “সৎ” হইতে অভিন্ন বলিয়া সমস্ত পদার্থ একই । (২) সমস্ত পদার্থ দুই প্রকার, যেহেতু নিত্য ও অনিত্য, এই দুই ভেদ আছে, অর্থাৎ নিত্য ও অনিত্য ভিন্ন আর কোন প্রকার ভেদ না থাকায় সমস্ত পদার্থ দুই প্রকারই । (৩) সমস্ত পদার্থ তিন প্রকার, (যথা) জ্ঞাতা, জ্ঞান, জ্ঞেয় । (৪) সমস্ত পদার্থ চারি প্রকার, (যথা) প্রমাতা, প্রমাণ, প্রমেয়, প্রমিতি । এইরূপ যথাসম্ভব অগ্ৰ ও অনেক “সংখ্যেকান্তবাদ” (জানিবে) । সেই অর্থাৎ পূর্বেকৃত “সংখ্যেকান্তবাদ” বিষয়ে পরীক্ষা (করিতেছেন) ।

সূত্র । সংখ্যেকান্তাসিদ্ধিঃ কারণানুপপত্ত্যনুপপত্তিভ্যাং

৪১ ॥ ৩৮-৪

অনুবাদ । “কারণে”র অর্থাৎ সাধনের উপত্তপি ও অনুপপত্তিপ্রকৃত্যু “সংখ্যেকান্তবাদ” সমূহের সিদ্ধি হয় না ।

ভাষ্য। যদি সাধ্যসাধনয়োঃ নানাং? একান্তো ন সিধ্যতি, ব্যতিরেকাৎ। অথ সাধ্যসাধনয়োঃ ভেদঃ? এবমপ্যেকান্তো ন সিধ্যতি সাধনাভাবাৎ। নহি সাধনমন্তরেণ কস্যাচিৎ সিদ্ধিরিতি।

অনুবাদ। যদি সাধ্য ও সাধনের নানা (ভেদ) থাকে, তাহা হইলে “ব্যতিরেকবশতঃ” অর্থাৎ সাধ্য হইতে সাধনের অতিরিক্ত পদার্থবশতঃ একান্ত (পূর্বেকৃত সংখ্যেকান্তবাদ) সিদ্ধ হয় না, আর যদি সাধ্য ও সাধনের অভেদ হয়, অর্থাৎ সাধ্য হইতে অতিরিক্ত সাধন না থাকে, এইরূপ হইলেও সাধনের অভাববশতঃ “একান্ত” (পূর্বেকৃত সংখ্যেকান্তবাদ) সিদ্ধ হয় না। কারণ, হেতু ব্যতীত কোন পদার্থেই সিদ্ধি হয় না।

টিপ্পনী। মহর্ষি “প্রোত্যভাবে”র পরীক্ষা প্রসঙ্গে ঐ পরীক্ষা পরিশোধনের জন্তই “সর্কশূন্ততাবাদ” পর্যন্ত কতিপয় “একান্তবাদে”র খণ্ডন করিয়া, শেষে এই সূত্রের দ্বারা “সংখ্যেকান্তবাদে”রও খণ্ডন করিয়াছেন। এই সূত্রে “সংখ্যেকান্তাসিদ্ধিঃ” এই বাক্যের দ্বারা “সংখ্যেকান্তবাদ”ই যে এখানে তাঁহার খণ্ডনীয়, ইহা বুঝা যায়। কিন্তু ঐ “সংখ্যেকান্তবাদ” কাহাকে বলে, তাহা প্রথমে বুঝা আবশ্যক। তাই ভাষ্যকার প্রথমে চারি প্রকার “সংখ্যেকান্তবাদে”র বর্ণনা করিয়া, শেষে “এবং যথাসম্ভবমন্ত্ৰেহপীতি” এই সন্দর্ভের দ্বারা আরও যে অনেক প্রকার “সংখ্যেকান্তবাদ” আছে, তাহা প্রকাশ করিয়াছেন। যাহার কোন এক পক্ষেই “অন্ত” অর্থাৎ ব্যবস্থা বা নিয়ম আছে, তাহাকে “একান্ত” বলা যায়। সুতরাং সমর্থিত অদ্বৈতবাদের কোন স্পষ্ট আলোচনা পাওয়া যায় না। পরবর্তী কালে

১। “তাকিকরক্ষা”কার মহানৈয়ায়িক বরদরাজ হেতুভাস প্রকরণে “অনেকান্ত” শব্দের অর্থব্যাখ্যায় “অন্ত” শব্দের নিচয় অর্থ বলিয়াছেন। সেখানে টীকাকার মজিনাথ বলিয়াছেন যে, নিচয়ার্থবাচক “অন্ত” শব্দের দ্বারা নিয়ন্তব্য বা নিয়মের সাদৃশ্যবশতঃ ব্যবস্থা অর্থাৎ নিয়ম অর্থই লক্ষিত হইয়াছে। অর্থাৎ যেখানে কোন এক পক্ষে নিচয় আছে, সেখানে সেই পক্ষেই নিয়ম স্বীকৃত হওয়ার নিচয় ও নিয়ম তুল্য পদার্থ। সুতরাং এখানে নিচয়বাচক “অন্ত” শব্দের লক্ষণের দ্বারা নিয়ম অর্থ বুঝা যাইতে পারে। এখানে গ্রন্থকার বরদরাজের উদ্দেশ্যই তাৎপর্য। মজিনাথের কথানুসারে “অন্ত” শব্দের দ্বারা নিয়ম অর্থ বুঝিলে এখানে “একান্ত” শব্দের দ্বারা একনিয়ত বা কোন এক পক্ষে নিয়মবশ্ত, এইরূপ অর্থ বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু, “অন্ত” শব্দের ধর্ম অর্থেও প্রয়োগ আছে। ভাষ্যকার বাৎসর্য্যন প্রভৃতি অন্যান্য ধর্ম অর্থেও “অন্ত” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। প্রথম খণ্ড ৩৬৩ পৃষ্ঠায় দ্রষ্টব্য।

যে সকল বাদে (মতে) সংখ্যা একান্ত, এই অর্থে বহুব্রীহি সমাসে “সংখ্যাকান্তবাদ” শব্দের দ্বারা ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত মতগুলি বুঝা যাইতে পারে। “বাস্তবিক”কার উদ্ভোতকর এবং বৃত্তিকার বিখনাথ এখানে ভাষ্যকারের পাঠের উল্লেখ করিতে “অথেষ্মে সংখ্যাকান্তবাদাঃ” এইরূপ পাঠেরই উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু তাৎপর্যাটিকায় “অথেষ্মে সংখ্যাকান্তবাদাঃ” এইরূপ পাঠ উল্লিখিত দেখা যায়। সে যাহাই হউক, তাৎপর্যাটিকাকারও “সংখ্যা একান্তা যেষু বাদেষু তে তথোক্তাঃ” এইরূপ ব্যাখ্যার দ্বারা ভাষ্যকারোক্ত “সংখ্যাকান্তবাদ” শব্দের পূর্বোক্তরূপ অর্থেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। (১) সকল পদার্থ এক। (২) সকল পদার্থ দুই প্রকার। (৩) সকল পদার্থ তিন প্রকার। (৪) সকল পদার্থ চারি প্রকার। এই চারিটি মতে যথাক্রমে একত্ব, দ্বিত্ব, ত্রিত্ব ও চতুস্ত্ব সংখ্যা একান্ত অর্থাৎ একান্তিক বা নিয়ত ; এ জন্ত ঐ চারিটি মতই “সংখ্যাকান্তবাদ” নামে কথিত হইয়াছে। উহার মধ্যে সর্বপ্রথম মত—“সর্বমেকং”।

তাৎপর্যাটিকাকার এখানে এই মতকে অদ্বৈতবাদ বা বিবর্তবাদ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। নিত্যজ্ঞানস্বরূপ ব্রহ্মই একমাত্র বাস্তব পদার্থ, তদ্ভিন্ন বাস্তব দ্বিতীয় কোন পদার্থ পাই। এই জগৎ সেই একমাত্র সৎ ব্রহ্মেরই বিবর্ত, অর্থাৎ অবিগ্ৰাবশতঃ বজ্জুতে সর্পের স্তায় ব্রহ্মেই আরোপিত, স্তবরাং গগন-কুসুমের স্তায় একেবারে অসৎ বা অলীক না হইলেও মিথ্যা অর্থাৎ অনির্বাচ্য, ইহাই ভগবান্ শঙ্করাচার্যের সমর্থিত অদ্বৈতবাদ বা বিবর্তবাদ। এই মতে কোন পদার্থেরই এক ব্রহ্মের সত্তা হইতে অতিরিক্ত বাস্তব সত্তা না থাকায় সকল পদার্থ বস্তুতঃ এক, ইহা বলা যায়। তাৎপর্যাটিকাকারেব মতে ভাষ্যকার “সদবিশেষাৎ” এই হেতু-বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ যুক্তিরই সূচনা করিয়াছেন। অর্থাৎ একমাত্র ব্রহ্মই “সৎ” শব্দের বাচ্য, সেই সৎ ব্রহ্ম হইতে সকল পদার্থেরই যখন বিশেষ অর্থাৎ বাস্তব ভেদ নাই, তখন সকল পদার্থই বস্তুতঃ সেই অদ্বিতীয় ব্রহ্মস্বরূপ ; স্তবরাং এক। তাৎপর্যাটিকাকার এখানে পূর্বোক্ত অদ্বৈতমতের বর্ণন ও সমর্থনপূর্বক পরে এই সূত্রের তাৎপর্য বর্ণন করিয়া পূর্বোক্ত অদ্বৈতমতের খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু মহাবির এই সূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা কিরূপে যে, পূর্বোক্ত অদ্বৈতমত খণ্ডিত হয়, তাহা আমরা বুঝিতে পারি না। তাৎপর্যাটিকাকারও তা বিশদ করিয়া বুঝান নাই। “স্তায়মঞ্জরী”কার মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদ খণ্ডন করিতে বিস্তৃত বিচার করিয়াছেন। তাঁহার শেষ কথা এই যে, অদ্বৈতবাদী-

সম্মত “অবিদ্যা” নামে পদার্থ না থাকিলে পূর্বোক্ত অদ্বৈতমত কোনমতেই সমর্থিত হইতে পারে না। জগতে সর্বসম্মত ভেদব্যবহার কোনরূপেই উপপন্ন হইতে পারে না। কিন্তু ঐ “অবিদ্যা” থাকিলেও ঐ “অবিদ্যা”ই ব্রহ্ম ভিন্ন দ্বিতীয় পদার্থ হওয়ায় পূর্বোক্ত অদ্বৈতমত সিদ্ধ হইতে পারে না। সৃষ্টির পূর্বে ব্রহ্মের জ্ঞান অনাদি কোন পদার্থ স্বীকৃত হইলে এই জগৎ প্রথমে ব্রহ্মরূপেই ছিল, তখন ব্রহ্মভিন্ন দ্বিতীয় কোন পদার্থ ছিল না, এই সিদ্ধান্ত বলা যাইতে পারে না। পূর্বোক্ত কথা সমর্থন করিতে জয়ন্তভট্টও শেষে মহর্ষি গোতমের এই সূত্র উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহার উদ্ধৃত সূত্রপাঠে সূত্রে “কারণ” শব্দ স্থলে “প্রমাণ” শব্দের প্রয়োগ দেখা যায়। জয়ন্তভট্ট সেখানে এই সূত্রের তাৎপর্য বর্ণন করিয়াছেন যে, যদি অদ্বৈত-সিদ্ধিতে কোন প্রমাণ থাকে, সেই প্রমাণই দ্বিতীয় পদার্থ হওয়ায় অদ্বৈত সিদ্ধ হয় না। আর যদি উহাতে কোন প্রমাণ না থাকে, তাহা হইলেও প্রমাণাভাবে উহা সিদ্ধ হইতে পারে না। (জ্ঞানমঞ্জরী, ৫৩১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কিন্তু এখানে ইহা প্রণিধান করা আবশ্যক যে, অদ্বৈতবাদসমর্থক ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতি প্রমাণাদি পদার্থকে একেবারে অসৎ বলেন নাই। যে পর্য্যন্ত প্রমাণ প্রমেয় ব্যবহার আছে, সে পর্য্যন্ত ব্রহ্ম হইতে অতিরিক্ত প্রমাণেরও ব্যবহারিক সত্তা আছে। তাঁহারা প্রধানতঃ যে শ্রুতিপ্রমাণের দ্বারা অদ্বৈতমত সমর্থন করিয়াছেন, ঐ শ্রুতিও তাঁহাদিগের মতে পারমার্থিক বস্তু না হইলেও উহার ব্যবহারিক সত্তা আছে। এবং ঐ অবাস্তব প্রমাণের দ্বারাও যে, বাস্তব তত্ত্বের নির্ণয় হইতে পারে, ইহা বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায় প্রথম পাদের চতুর্দশ সূত্রের ভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য বিশেষরূপে সমর্থন করিয়াছেন। তাৎপর্য্য-টীকাকার সর্বতত্ত্বস্বতন্ত্র ত্রিমদ্বাচম্পতি মিশ্রও সেখানে “ভামতী” টীকায় উহা প্রতিপাদন করিয়াছেন। অদ্বৈত মতে ব্রহ্ম ভিন্ন দ্বিতীয় সত্য পদার্থই স্বীকৃত হয় নাই। কিন্তু অবিদ্যা প্রভৃতি মিথ্যা বা অনির্ক্যাচ্য পদার্থ সমস্তই স্বীকৃত হইয়াছে। তাহাতে অদ্বৈতবাদীদিগের অদ্বৈতসিদ্ধান্ত-ভঙ্গ হয় না। কারণ, সত্য পদার্থ এক, ইহাই ঐ অদ্বৈত সিদ্ধান্ত। অদ্বৈত সিদ্ধান্তের “কারণ” অর্থাৎ সাধন বা প্রমাণ থাকিলে উহাই দ্বিতীয় পদার্থ বলিয়া স্বীকৃত হওয়ায় অদ্বৈতমত সিদ্ধ হয় না, এই এক কথায় অদ্বৈতবাদ বিচূর্ণ করিতে পারিলে উহার সংহার সম্পাদনের জন্য এতকাল হইতে নানা দেশে নানা সম্প্রদায়ে নানারূপে সংগ্রাম চলিত না। তাৎপর্য্যটীকাকার ইতঃপূর্বে দ্বৈতঃ কারণঃ ইত্যাদি (১২শ) সূত্রের দ্বারাও পূর্ব-

পক্ষরূপে অদ্বৈতবাদের ব্যাখ্যা করিয়া উহা খণ্ডন করিয়াছেন। আমরা কিন্তু মহর্ষির সূত্র এবং ভাষ্য ও বাস্তিকের দ্বারা পূর্বের এবং এখানে যে, অদ্বৈতবাদ গণিত হইয়াছে, ইহা বুঝিতে পারি নাই। ভাষ্য ও বাস্তিকে শঙ্করাচার্যের শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র এবং তাঁহার ব্যাখ্যাসূত্রসারে “জ্ঞায়মন্তরী”কার জয়ন্ত ভট্ট পূর্বোক্ত অদ্বৈতমত খণ্ডনে মহর্ষির এই সূত্রের তাৎপর্য ব্যক্ত করিয়াছেন, ইহাই বুঝা যায়।

জ্ঞায়সূত্রবৃত্তিকার নবান্য়ায়িক বিশ্বনাথ পঞ্চানন প্রথমে ভাষ্যকারের ‘অথমে সংখ্যেকান্তবাদাঃ’ ইত্যাদি সন্দর্ভ উদ্ধৃত করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যেমন নিত্যত্ব ও অনিত্যত্বরূপে পদার্থের দ্বৈধ অর্থ্যাৎ দ্বিপ্রকারতা, তদ্রূপ সম্বন্ধে পদার্থের একত্ব ইহা স্পষ্ট অর্থ। বৃত্তিকার পরে বলিয়াছেন যে, অপর সম্প্রদায় “সর্বমেকং” এই মতকে অদ্বৈতবাদ বলিয়া ব্যাখ্যা করেন। বৃত্তিকার অপর সম্প্রদায়ের ব্যাখ্যা বলিয়া এখানে যে, তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি-সম্প্রদায়ের ব্যাখ্যাই উল্লেখ করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। বৃত্তিকার পরে কল্লান্তরে “সর্বমেকং” এই প্রথম মতের নিজে ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, অথবা সমস্ত পদার্থ এক, অর্থ্যাৎ দ্বৈতশূন্য। কারণ, “ঘটঃ সন্, পটঃ সন্” ইত্যাদি প্রকার প্রতীতি হওয়ায় ঘটপটাদি সমস্ত পদার্থই সৎ হইতে অভিন্ন বলিয়া এক, ইহা বুঝা যায়। তাৎপর্য এই যে, সমস্ত পদার্থই সৎ হইলে সৎ হইতে সমস্ত পদার্থই অভিন্ন, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে ঘট হইতে অভিন্ন যে সৎ, সেই সৎ হইতে পটও অভিন্ন হওয়ায় ঘট ও পট অভিন্ন, ইহাও সিদ্ধ হয়। এইরূপে সমস্ত পদার্থই অভিন্ন হইলে সকল পদার্থই এক অর্থ্যাৎ পদার্থের বাস্তব ভেদ বা দ্বিত্বাদি সংখ্যা নাই, ইহাই সিদ্ধ হয়। বৃত্তিকার শেষে এই মতের সাধকরূপে “একমেবাদ্বয়ং ব্রহ্ম নেহ নানাস্তি কিঞ্চন” ইত্যাদি শ্রুতিও উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু বৃত্তিকার এই প্রকরণের ব্যাখ্যা করিয়া সর্বশেষে আবার পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ ব্যাখ্যায় তাঁহার অকুটি প্রকাশ করিয়া শেষ মন্তব্য প্রকাশ করিয়াছেন যে, অদ্বৈতবাদ খণ্ডন তাৎপর্যেই এই প্রকরণ সঙ্গত হয়। বৃত্তিকারের এই শেষ মন্তব্যের দ্বারা তাঁহার অভিপ্রায় বুঝা যায় যে, সূত্রে যে “সংখ্যেকান্ত” শব্দ আছে, তাহার অর্থ কেবল অদ্বৈতবাদ, এবং ঐ অদ্বৈতবাদই এই প্রকরণে মহর্ষির খণ্ডনীয়। অদ্বৈত মতে ব্রহ্ম হইতে অতিরিক্ত বাস্তব কোন সাধন বা প্রমাণ নাই। অবাস্তব প্রমাণের দ্বারা বাস্তব তত্ত্বের নির্ণয় হইতে পারে না। সূত্রবাং বাস্তব প্রমাণের অভাবে অদ্বৈত মত সিদ্ধ হয় না। ব্রহ্ম হইতে অতিরিক্ত বাস্তব প্রমাণপদার্থ স্বীকার করিলেও দ্বিতীয় সত্য পদার্থ স্বীকৃত হওয়ায়

অদ্বৈত মত সিদ্ধ হয় না। “জ্ঞানমঞ্জরী”কার জয়ন্ত ভট্টেরও এইরূপ অভিপ্রায়ই বুঝা যায়। নচেৎ অল্প কোন ভাবে জয়ন্তভট্ট ও বৃত্তিকার বিশ্বনাথের কথার উপপত্তি হয় না। কিন্তু তাঁহাদিগের ঐ একমাত্র যুক্তির দ্বারা অদ্বৈতবাদের খণ্ডন হইতে পারে কি না, ইহা চিন্তা করা আবশ্যক। পরন্তু এই প্রকরণের দ্বারা একমাত্র পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদই মহর্ষির খণ্ডনীয় হইলে মহর্ষি এই সূত্রে স্বল্লাঙ্কর ও প্রসিদ্ধ “অদ্বৈত” শব্দের প্রয়োগ না করিয়া “সংখ্যেকান্ত” শব্দের প্রয়োগ করিবেন কেন? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদ বুঝাইতে “সংখ্যেকান্ত” শব্দের প্রয়োগ আর কোথায় আছে, ইহাও দেখা আবশ্যক। আমরা কিন্তু পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদ বুঝাইতে আর কোথায়ও “সংখ্যেকান্ত” শব্দের প্রয়োগ দেখিতে পাই নাই। পরন্তু ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন “সংখ্যেকান্তবাদ” বলিয়া এখানে যে সকল মতের উল্লেখ করিয়াছেন, ঐ সমস্ত মতই সুপ্রাচীন কালে “সংখ্যেকান্তবাদ” নামে প্রসিদ্ধ ছিল, ইহাই ভাষ্যকারের কথার দ্বারা বুঝা যায়। ভাষ্যকারোক্ত “সর্বং হেধা” ইত্যাদি মতগুলি যে, পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদ নহে, ইহা সকলেরই স্বীকার্য। সুতরাং মহর্ষি “সংখ্যেকান্তাসিদ্ধিঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা যে, কেবল অদ্বৈতবাদেরই খণ্ডন করিয়াছেন, ইহা কিরূপে বুঝিবে? ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারা উহা কোনরূপেই বুঝা যায় না।

ভাষ্যকার ও বাস্তিককার মহর্ষির এই সূত্রের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, সাধ্য ও সাধনের ভেদ থাকিলে সাধ্য হইতে অতিরিক্ত সাধন স্বীকৃত হওয়ায় “সংখ্যেকান্তবাদ” সিদ্ধ হয় না। সাধ্য ও সাধনের ভেদ না থাকিলেও অর্থাৎ সাধ্য হইতে অতিরিক্ত সাধন না থাকিলেও সাধনের অভাবে পূর্বোক্ত “সংখ্যেকান্তবাদ” সিদ্ধ হয় না। আমরা উক্ত প্রাচীন ব্যাখ্যার দ্বারা ভাষ্যকারের প্রথমোক্ত “সর্বমেকং” এই “সংখ্যেকান্তবাদে”র তাৎপর্য বুঝিতে পারি যে, সকল পদার্থই এক অর্থাৎ পদার্থের ভেদ বা দ্বিত্বাদি সংখ্যা কাল্পনিক। দ্রব্য গুণ প্রভৃতি পদার্থভেদ এবং ঐ সকল পদার্থের যে আরও অনেক প্রকার ভেদ কথিত হয়, তাহা বস্তুতঃ নাই। কারণ, “সৎ” হইতে কোন পদার্থেরই বিশেষ নাই। অর্থাৎ পূর্বপ্রকরণে সকল পদার্থই “অসৎ” এই মত খণ্ডিত হওয়ায় জ্ঞেয় সকল পদার্থই “সৎ” ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে সকল পদার্থই সৎ স্বরূপে এক, ইহা স্বীকার্য হওয়ায় পদার্থের আর কোন প্রকার ভেদ স্বীকার অনাবশ্যক। উক্ত মতের খণ্ডনে মহর্ষির যুক্তির ব্যাখ্যা করিতে ভাষ্যকার ও বাস্তিককার যাহা বলিয়াছেন, তদ্বারাও

পূর্বোক্তরূপ পূর্বপক্ষই আমরা বুঝিতে পারি এবং পরবর্তী ৪৩শ সূত্র ও উহার ভাষ্যের দ্বারাও আমরা তাহা বুঝিতে পারি, পরে তাহা ব্যক্ত হইবে। এখানে উক্ত মত খণ্ডনে ভাষ্যকার-ব্যাখ্যাত যুক্তির তাৎপর্য বুঝা যায় যে, প্রথমে “সর্ব-মেকং” এই বাক্যের দ্বারা যে সাধ্যের প্রতিজ্ঞা করা হইয়াছে, উহা হইতে ভিন্ন সাধন না থাকিলে ঐ সাধ্য সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, যাহা সাধ্য, তাহা নিজেই নিজের সাধন হয় না। সাধ্য ও সাধনের ভেদ থাকা আবশ্যিক। কিন্তু যাহার মতে পদার্থের কোন বাস্তব ভেদই নাই; তাঁহার মতে পূর্বোক্ত “সর্বমেকং” এই প্রতিজ্ঞার্থ অর্থাৎ পূর্বোক্ত প্রথম প্রকার “সংখ্যেকান্তবাদ” সিদ্ধ হইতে পারে না। আর তিনি যদি তাঁহার সাধ্য হইতে ভিন্ন কোন পদার্থ স্বীকার করিয়া, সেই পদার্থকেই তাঁহার সাধ্যের সাধন বলেন, তাহা হইলেও পূর্বোক্ত “সংখ্যেকান্তবাদ” সিদ্ধ হয় না। কারণ, সাধ্য হইতে কোন অতিরিক্ত পদার্থ স্বীকার করিলেই দ্বিতীয় পদার্থ স্বীকৃত হওয়ায় “সর্বমেকং” এই মত বাধিত হইয়া যায়। এইরূপ (২) নিত্য ও অনিত্য-ভেদে সকল পদার্থ দ্বিবিধ, এই দ্বিতীয় প্রকার “সংখ্যেকান্তবাদে”র তাৎপর্য বুঝা যায় যে, নিত্যত্ব ও অনিত্যত্ব ভিন্ন পদার্থ-বিভাজক আর কোন ধর্ম নাই। অর্থাৎ পদার্থের আর কোন প্রকার ভেদ নাই,—নিত্য ও অনিত্য, এই দুই প্রকারই পদার্থ। এইরূপ (৩) জ্ঞান, জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়, এই তিন প্রকারই পদার্থ, এই তৃতীয় প্রকার “সংখ্যেকান্তবাদে”র তাৎপর্য বুঝা যায় যে, জ্ঞাতৃত্ব, জ্ঞানত্ব ও জ্ঞেয়ত্ব ভিন্ন পদার্থ-বিভাজক আর কোন ধর্ম নাই অর্থাৎ পদার্থের আর কোন প্রকার ভেদ নাই। জ্ঞাতা, জ্ঞান ও জ্ঞেয়, এই তিন প্রকারই পদার্থ। এখানে তাৎপর্যটীকাকার বলিয়াছেন যে, জ্ঞপ্তি ও জ্ঞানের বিষয় হওয়ায় উহা জ্ঞেয় হইতে অতিরিক্ত পদার্থ নহে। তাৎপর্যটীকাকারের এই কথার দ্বারা তিনি এই মতে “জ্ঞান” শব্দের দ্বারা জ্ঞানের সাধন বুঝিয়াছেন, ইহা বুঝা যাইতে পারে। কারণ, জ্ঞপ্তি অর্থাৎ জ্ঞানকেও জ্ঞেয়মধ্যে গ্রহণ করিলে “জ্ঞান” শব্দের দ্বারা অন্ত অর্থই বুঝিতে হয়। এইরূপ (৪) প্রমাতা, প্রমাণ, প্রমেয় ও প্রমিতি, এই চারি প্রকারই পদার্থ, এই চতুর্থ প্রকার “সংখ্যেকান্তবাদে”রও তাৎপর্য বুঝা যায় যে, প্রমাতৃত্ব, প্রমাণত্ব, প্রমেয়ত্ব ও প্রমিতিত্ব ভিন্ন পদার্থ-বিভাজক আর কোন ধর্ম নাই অর্থাৎ পদার্থের আর কোন প্রকার ভেদ নাই। পূর্বোক্ত চারি প্রকারই পদার্থ। মহর্ষির এই সূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা ভাষ্যকারোক্ত দ্বিতীয়, তৃতীয় ও চতুর্থ প্রকার “সংখ্যেকান্তবাদ”ও খণ্ডিত হইয়াছে। কারণ, দ্বিতীয় মতে

নিত্য ও অনিত্যরূপে সমস্ত পদার্থের যে প্রতিজ্ঞা হইয়াছে, ঐ প্রতিজ্ঞার্থ সিদ্ধ করিতে অগ্নরূপে কোন পদার্থকে হেতু বলিতে হইবে। কারণ, সাধ্য হইতে ভিন্ন পদার্থই সাধন হইতে পারে। কিন্তু দ্বিতীয়মতবাদী নিত্য ও অনিত্য ভিন্ন অগ্নি কোনরূপে পদার্থের অস্তিত্বই স্বীকার না করায় তিনি তাঁহার সাধ্যের সাধন বলিতে পারেন না। অগ্নি রূপে কোন পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া, সেই পদার্থকে সাধন বলিলে তৃতীয় প্রকার পদার্থ স্বীকৃত হওয়ায় নিত্য ও অনিত্য-রূপে পদার্থ দ্বিবিধ, এই সিদ্ধান্ত ব্যাহত হয়। এইরূপ তৃতীয় মতে জ্ঞাতৃত্বাদিরূপে এবং চতুর্থ মতে প্রমাতৃত্বাদিরূপে পদার্থের যে প্রতিজ্ঞা হইয়াছে, ঐ প্রতিজ্ঞার্থ সিদ্ধ করিতে হইলে উহা হইতে ভিন্নরূপে কোন ভিন্ন পদার্থকেই হেতু বলিতে হইবে। কারণ, সাধ্য বা প্রতিজ্ঞার্থ হইতে ভিন্ন পদার্থই ভিন্নরূপে সাধন হইতে পারে। কিন্তু তৃতীয় ও চতুর্থ মতবাদী অগ্নি আর কোনরূপেই পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার না করায় তাঁহাদিগের সাধ্যের সাধন বলিতে পারেন না। সূত্রাং সাধনের অভাবে তাঁহাদিগের সাধ্য সিদ্ধ হইতে পারে না। অগ্নিরূপে কোন পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া, সেই পদার্থকে সাধন বলিলে তৃতীয় মতে চতুর্থ প্রকার ও চতুর্থ মতে পঞ্চম প্রকার পদার্থ স্বীকৃত হওয়ায় ঐ মতদ্বয় ব্যাহত হয়। পূর্বোক্ত চতুর্বিধ “সংখ্যিকান্তবাদ” সুপ্রাচীন কালে সম্প্রদায়ভেদে পরিগৃহীত হইয়াছিল, ইহা মনে হয়। তাই সুপ্রাচীন ভাষ্যকার বাৎসর্যয়ন এখানে ঐ চতুর্বিধ মতের উল্লেখপূর্বক মহাবির সূত্রের দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন।

ভাষ্যকার পূর্বোক্ত চতুর্বিধ “সংখ্যিকান্তবাদে”র স্পষ্ট উল্লেখ করিয়া, শেষে এতদ্ভিন্ন আরও অনেক “সংখ্যিকান্তবাদ” বৃষ্টিতে বলিয়াছেন। সেখানে ভাষ্যকারের “যথাসম্ভব” এই বাক্যের দ্বারা আমরা বুঝিতে পারি যে, সকল পদার্থ পাঁচ প্রকার এবং সকল পদার্থ ছয় প্রকার এবং সকল পদার্থ সাত প্রকার, ইত্যাদিরূপে যে পর্য্যন্ত পদার্থের সংখ্যাবিশেষের নিয়ম সম্ভব হয়, সেই পর্য্যন্ত পদার্থের সংখ্যাবিশেষের ঐকান্তিকতা বা নিয়তত্ত্ব গ্রহণ করিয়া, যে সকল মতে পদার্থ বণিত হইয়াছে, ঐ সকল মতও পূর্বোক্ত চতুর্বিধ মতের ন্যায় “সংখ্যিকান্তবাদ”। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে ভাষ্যকারোক্ত অগ্নি “সংখ্যিকান্তবাদে”র উদাহরণ প্রদর্শন করিতে বলিয়াছেন যে, প্রকৃতি ও পুরুষ, অথবা রূপাদি পঞ্চ স্কন্ধ, অথবা পশু, পাশ, উচ্ছেদ ও ঈশ্বর ইত্যাদি। অর্থাৎ এই সমস্ত মত এবং এইরূপ আরও অনেক মতও “সংখ্যিকান্তবাদ”বিশেষ। মাহেশ্বর-সম্প্রদায় বিশেষের

মতে যে, (১) কার্য, (২) কারণ, (৩) যোগ, (৪) বিধি ও (৫) দৃঃখাস্ত, এই পঞ্চবিধ পদার্থ পশুপতি ঈশ্বর কর্তৃক পশুসমূহ অর্থাৎ জীবাত্মাসমূহের পাশ বিমোক্ষণ অর্থাৎ দৃঃখাস্ত বা মুক্তির জন্য উপদিষ্ট হইয়াছে, ঐ পঞ্চবিধ পদার্থবাদও এখানে বাচস্পতি মিশ্র “সংখ্যেকান্তবাদে”র মধ্যে গ্রহণ করিতে পারেন। তিনি বেদান্তদর্শনের ২য় অঃ, ২য় পাদের ৩৭শ সূত্রের ভাষ্যভামতীতে চতুর্বিধ মাহেশ্বর-সম্প্রদায়ের উল্লেখ করিয়া, তাঁহাদের সম্মত পূর্বোক্ত পঞ্চবিধ পদার্থের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু এখানে তিনি কোন্ মতামুসারে পশু, পাশ, উচ্ছেদ ও ঈশ্বরের উল্লেখ করিয়া, কিরূপে ঐ মতকে “সংখ্যেকান্তবাদ” বলিয়াছেন, তাহা স্পষ্ট বুঝা যায় না। সাংখ্যসূত্রে (১ম অঃ, ৬১ম সূত্রে) “পঞ্চবিংশতিগণঃ” এই বাক্যের দ্বারা সাংখ্যশাস্ত্রেও পদার্থের সংখ্যার ঐকান্তিকতাই অভিপ্রেত, ইহা বুঝিলে পদার্থ বিষয়ে সাংখ্যমতকেও “সংখ্যেকান্তবাদে”র অন্তর্গত বলা যাইতে পারে। নব্য সাংখ্যচার্য্য বিজ্ঞানভিক্ষুও পূর্বোক্ত সাংখ্যসূত্রের ভাষ্যে সাংখ্য-সম্প্রদায় অনিয়ত পদার্থবাদী, এই প্রাচীন মতবিশেষের প্রতিবাদ করিয়া, প্রমাণ-সিদ্ধ সমস্ত পদার্থই সাংখ্যোক্ত পঞ্চবিংশতি তত্ত্বে অন্তর্ভূত, ঐ পঞ্চবিংশতি তত্ত্ব হইতে অতিরিক্ত আর কোন পদার্থই নাই, ইহা প্রতিপাদন করিয়াছেন। তাৎপর্য্য-টীকাকারের “প্রকৃতিপুরুষাবিতি বা” এই বাক্যের দ্বারা প্রকৃতি ও পুরুষ, এই দুই প্রকারই পদার্থ, এই মতকেই তিনি এখানে এক প্রকার “সাংখ্যেকান্তবাদ” বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন বুঝা যায়। কিন্তু প্রকৃতি ও পুরুষ, এই দুই প্রকারে সকল পদার্থের বিভাগ করিলেও আবার প্রকৃতির নানাপ্রকার ভেদও অবশ্য বক্তব্য। সুতরাং প্রকৃতি ও পুরুষ, এই দুই প্রকারই পদার্থ, ইহা বলিয়া ঐ মতকে “সংখ্যেকান্তবাদে”র মধ্যে কিরূপে গ্রহণ করা যাইবে, তাহা চিন্তনীয়। সাংখ্যসম্প্রদায় গর্ভোপনিষদের “অষ্টৌ প্রকৃতয়ঃ”, “ষোড়শ বিকারাঃ” ইত্যাদি শ্রুতি অবলম্বন করিয়া যে চতুর্বিংশতি জড়তত্ত্ব গ্রহণ করিয়াছেন, উহার আন্তর্গতিক নানাপ্রকার ভেদও তাহাদিগকে স্বীকার করিতে হইয়াছে। পরন্তু যে মতে পদার্থ অথবা পদার্থবিভাজক ধর্মের সংখ্যাবিশেষ ঐকান্তিক বা নিয়ত, সেই মতকেই সংখ্যেকান্তবাদের মধ্যে গ্রহণ করিলে আরও বহু মতই সংখ্যেকান্তবাদের অন্তর্গত হইবে। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে রূপাদি পঞ্চকল্পবাদকেও সংখ্যেকান্তবাদের মধ্যে গ্রহণ করিয়াছেন। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এখানে ভাষ্যকারের “অন্ত্বেহপি” এই বাক্যের দ্বারা (১) রূপ স্বক্, (২) সংজ্ঞাস্বক্, (৩) সংস্কার স্বক্, (৪) বেদনা স্বক্ ও

(৫) বিজ্ঞান স্বল্প, এই পঞ্চস্বল্পবাদ প্রভৃতির সমুচ্চয় বলিয়াছেন এবং তিনি ঐ মতকে সৌত্রাস্তিক বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মত বলিয়াও প্রকাশ করিয়াছেন। অবশ্য যদি উক্ত মতে ঐ রূপাদি পঞ্চ স্বল্প ভিন্ন আর কোনপ্রকার পদার্থ না থাকে, অর্থাৎ যদি উক্ত মতে পদার্থের পঞ্চত্ব সংখ্যাই ঐকান্তিক বা নিয়ত হয়, তাহা হইলে উক্ত মতকেও পূর্বোক্তরূপে সংখ্যেকান্তবাদবিশেষ বলা যাইতে পারে। কিন্তু শারীরকভাষ্যে (২।২।১৮ সূত্রভাষ্যে) ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ও “মানসোল্লাস” গ্রন্থে তাঁহার শিষ্য সুরেশ্বরচার্য্য উক্ত মতের যেরূপ বর্ণন করিয়াছেন,^১ তদ্বারা জানা যায়, সৌত্রাস্তিক ও বৈভাষিক সম্প্রদায় বাহু পদার্থেরও অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া পৃথিব্যাदि ভূতবর্গকে পরমাণুসমূহের সমষ্টি বলিয়া বাহু সংঘাত বলিয়াছেন এবং রূপাদি পঞ্চস্বল্পসমুদায়কে আধ্যাত্মিক সংঘাত বলিয়া উহাকেই আত্মা বলিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে উহা হইতে অতিরিক্ত আত্মা নাই, কিন্তু বাহু জগতের অস্তিত্ব আছে। ফলকথা, তাঁহারা যে, পূর্বোক্ত পঞ্চস্বল্পমাত্রকেই পদার্থ বলিয়া গ্রহণ করিয়া “সর্বং পঞ্চধা”, এইরূপ বাক্য বলিয়াছেন, ইহা “ভামতী” প্রভৃতি গ্রন্থে বাচস্পতি মিশ্র প্রভৃতিও বলেন নাই। কিন্তু বাচস্পতি মিশ্র তাৎপর্য্য টিকায় এখানে পূর্বোক্ত বৌদ্ধ মতকেও কিরূপে সংখ্যেকান্তবাদের মধ্যে গ্রহণ করিয়াছেন, তাহা স্বধীগণ বিচার করিবেন। পূর্বোক্ত রূপাদি পঞ্চস্বল্পের ব্যাখ্যা তৃতীয় খণ্ডের সপ্তম পৃষ্ঠায় দ্রষ্টব্য ॥৪১॥

সূত্র । ন কারণাবয়বভাবাৎ ॥৪২॥৩৮-৫॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) না, অর্থাৎ সংখ্যেকান্তবাদসমূহের অসিদ্ধি হয় না যেহেতু কারণের (সাধনের) অবয়বভাব অর্থাৎ সাধ্যের অবয়বত্ব বা অংশত্ব আছে।

ভাষ্য। ন সংখ্যেকান্তানামসিদ্ধিঃ, কস্মাৎ ? কারণস্যাবয়বভাবাৎ । অবয়বঃ কশ্চিৎ সাধনভূত ইত্যব্যতিরেকঃ । এবং ঠৈবতাদীনামপীতি ।

১। সংঘাতঃ পরমাণুনাং মহাবুদ্ধিন্দিগম্যমীরাণাং ॥

মনুষ্যান্দিগম্যমীরাণাং স্বল্পপঞ্চকসংহতিঃ ।

স্বল্পপঞ্চ রূপ-বিজ্ঞান-সংজ্ঞা-সংস্কার-বেদনাসাং ॥

পঞ্চভা এব স্বল্পেভ্যো নানা আত্মাস্তি কশ্চন ।

ন কশ্চিদান্যঃ কৰ্ত্তা স্বগতাত্তিগয়ং জগৎ ॥

—মানসোল্লাস, ষষ্ঠ উল্লাস । ২।৩।১

অনুবাদ। সংখ্যিকান্তবাদসমূহের অসিদ্ধি হয় না, (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর)
 যেহেতু কারণের (সাধনের) অবয়ব আছে। (তাৎপর্য) কোন অবয়ব
 অর্থাৎ সাধ্য বা প্রতিজ্ঞাত পদার্থের কোন অংশই সাধনভূত, এ জন্য “অব্যতিরেক”
 অর্থাৎ সাধ্য ও সাধনের অভেদ আছে। এইরূপ দ্বৈত প্রতীতির সম্বন্ধেও (বুঝিবে)
 [অর্থাৎ “সর্বং দ্বৈত” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা সকল পদার্থের যে দ্বৈতাদির
 প্রতিজ্ঞা করা হইয়াছে, তাহাতেও প্রতিজ্ঞাত পদার্থের কোন অংশই সাধন
 হওয়ায় সাধ্য ও সাধনের অভেদ আছে]।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্বসূত্রোক্ত উক্তরের খণ্ডন করিতে এই সূত্রের দ্বারা সংখ্যিক-
 কান্তবাদীর কথা বলিয়াছেন যে, সংখ্যিকান্তবাদের অসিদ্ধি হয় না। কারণ, সাধনের
 “অবয়বভাব” অর্থাৎ সাধ্যাবয়ব বা সাধ্যের একদেশত্ব আছে। সূত্রে “কারণ” শব্দের
 অর্থ সাধন। “অবয়বভাব” শব্দের দ্বারা সাধ্য পদার্থের অংশত্ব বা একদেশত্বই
 বিবক্ষিত। অর্থাৎ পূর্বোক্ত সংখ্যিকান্তবাদীর সাধ্যের যাহা “কারণ” বা সাধন,
 উহা ঐ সাধ্য পদার্থেরই অবয়ব অর্থাৎ অংশ, উহা ঐ সাধ্য হইতে অতিরিক্ত
 কোন পদার্থ নহে। সূত্রায় স্বীকৃত পদার্থ হইতে কোন অতিরিক্ত পদার্থ
 সাধনরূপে স্বীকৃত না হওয়ায় পূর্বোক্ত মতের বাধ হইতে পারে না।
 সাধনের অভাবেও উক্ত মতের অসিদ্ধি হইতে পারে না। তাৎপর্য
 এই যে, “সর্বমেকং” এই বাক্যের দ্বারা সমস্ত পদার্থই একত্বরূপে প্রতিজ্ঞাত
 হইলেও উহার অন্তর্গত কোন পদার্থই ঐ সাধ্যের সাধন হইবে; যাহা সাধন
 হইবে, তাহা ঐ সাধ্যেরই অবয়ব অর্থাৎ অংশবিশেষ। সূত্রায় ঐ সাধ্য হইতে
 কোন অতিরিক্ত পদার্থ স্বীকারের আবশ্যকতা নাই, ঐ সাধ্যের সাধনের
 অভাবও নাই। এইরূপ “সর্বং দ্বৈত” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা সমস্ত পদার্থই
 দ্বিষ্টাদিক্রমে প্রতিজ্ঞাত হইলেও উহার অন্তর্গত কোন পদার্থই ঐ সমস্ত সাধ্যের
 সাধন হইবে। যাহা সাধন হইবে, তাহা ঐ সমস্ত সাধ্যেরই অবয়ব অর্থাৎ
 অংশবিশেষ। সূত্রায় উহা হইতে অতিরিক্ত কোন পদার্থ স্বীকারের আবশ্যকতা
 নাই। ঐ সমস্ত সাধ্যের সাধনের অভাবও নাই। ফল কথা, পূর্বোক্ত
 সর্বপ্রকার “সংখ্যিকান্তবাদে”র সাধক হেতু আছে এবং ঐ হেতু সংখ্যিকান্ত-
 বাদীর স্বীকৃত পদার্থ হইতে অতিরিক্ত পদার্থও নহে; সূত্রায় পূর্বসূত্রোক্ত যুক্তির
 দ্বারা উক্ত মতের অসিদ্ধি হইতে পারে না ॥ ৪২ ॥

মূত্র । নিরবয়বত্বাদাহতু : ॥৪৩॥৩৮৬॥

অমুবাদ । (উত্তর) “নিরবয়বত্ব” প্রযুক্ত অর্থাৎ সম্পূর্ণরূপে সমস্ত পদার্থই পক্ষরূপে গৃহীত হওয়ায় উহা হইতে পৃথক্ কোন অবয়ব বা অংশ না থাকায় (পূর্বস্বত্বোক্ত হেতু) অহেতু ।

ভাষ্য । কারণস্বাবয়বভাবাদিত্যমহেতুঃ, কস্মাৎ ? সৰ্ব্বমেকমিত্যনপবর্গেণ প্রতিজ্ঞায় কস্যাচিদেকত্বমুচ্যতে, তত্র ব্যাপবৃত্তোহবয়বঃ সাধনভূতো নোপপদ্যতে । এবং ঐত্যাশ্রয়পীত ।

তে খণ্ডমে সংখ্যাকান্তা যদি বিশেষকারিতস্যার্থভেদবিক্তারস্য প্রত্যাখ্যানেন বর্ত্তন্তে ? প্রত্যক্ষানুমানাগমবিরোধান্মিথ্যাবাদা ভবন্তি । অথাভানুদৃষ্টানেন বর্ত্তন্তে সমানধর্ম্মকারিতোহর্থসংগ্রহো বিশেষকারিতচ্যার্থভেদ ইতি ? এবমকান্ত-স্বং জহতীতি । তে খণ্ডেতে তত্ত্বজ্ঞানপ্রবিশেকার্থমেকান্তাঃ পরীক্ষিতা ইতি ।

অমুবাদ । ‘কারণে’র (সাধনের) “অবয়বভাব” প্রযুক্ত ইহা অহেতু, অর্থাৎ পূর্বস্বত্বোক্ত ঐ হেতু অসিদ্ধ হওয়ায় উহা হেতুই হয় না (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) “সকল পদার্থ এক” এই বাক্যের দ্বারা কোন পদার্থের অপরিভাষ্য-পূর্বক প্রতিজ্ঞা করিয়া অর্থাৎ কোন পদার্থেরই অপবর্গ বা পরিভাষ্য না করিয়া, সকল পদার্থকেই পক্ষরূপে গ্রহণপূর্বক “সর্বমেকং” এইরূপ প্রতিজ্ঞা করিয়া (সকল পদার্থের) একত্ব উক্ত হইতেছে, তাহা হইলে “ব্যাপবৃত্ত” অর্থাৎ পূর্বোক্ত প্রতিজ্ঞা-কারীর পক্ষ হইতে বস্তুতঃ ভিন্ন সাধনভূত অবয়ব উপপন্ন হয় না । এইরূপ “দ্বৈত” প্রভৃতি মতেও (বুঝিবে) [অর্থাৎ “সর্বমেকং” “সর্বং ধ্বংসা” ইত্যাদি প্রতিজ্ঞা-বাক্যে সমস্ত পদার্থই পক্ষরূপে গৃহীত হইয়াছে, কোন পদার্থই পরিভাষ্য হয় নাই; সুতরাং ঐ সমস্ত প্রতিজ্ঞার্থের সাধন হইতে পারে, এমন কোন পৃথক্ অবয়ব উহার নাই । কারণ, যাহা উহার অবয়ব বলিয়া গৃহীত হইবে, তাহাও ঐ পক্ষ বা সাধ্য হইতে অভিন্ন ; সুতরাং উহা সাধন হইতে না পারায় উহার সাধন-ভূত অবয়ব নাই । সুতরাং নিরবয়বত্ব প্রযুক্ত পূর্বস্বত্বোক্ত হেতু অসিদ্ধ হওয়ায় উহা হেতুই হইতে পারে না] ।

পরন্তু সেই অর্থাৎ পূর্ববর্ণিত এই সমস্ত সংখ্যাকান্তবাদ, যদি বিশেষ ধর্ম্মপ্রযুক্ত পদার্থভেদসমূহের অর্থাৎ নানা বিশেষধর্ম্মবিশিষ্ট নানাবিধ পদার্থের প্রত্যাখ্যানের

(অস্বীকারের) নিমিত্তই বর্তমান হয়, তাহা হইলে প্রত্যক্ষ, অনুমান ও আগম-বিরোধবশতঃ মিথ্যাবাদ হয় । আর যদি (পূর্বোক্ত সমস্ত সংখ্যেকান্তবাদ) সমান ধর্মগ্রন্থক পদার্থের সংগ্রহ অর্থাৎ সত্তা, নিত্য প্রভৃতি সামান্ত ধর্মগ্রন্থক বহু পদার্থের একত্বাদিরূপে সংগ্রহ এবং বিশেষ ধর্ম (ঘটন পটন প্রভৃতি) প্রযুক্ত পদার্থের ভেদ, ইহা স্বীকারপূর্বক বর্তমান হয়, এইরূপ হইলে একান্ত অর্থাৎ স্বীকৃত পদার্থের সংখ্যার ঐকান্তিকত্বগ্রন্থক একান্তবাদত্ব ত্যাগ করে ।

সেই এই সমস্ত একান্তবাদ তত্ত্বজ্ঞানের প্রবিবেকের নিমিত্ত অর্থাৎ বিশেষরূপে তত্ত্বজ্ঞান সম্পাদনের জন্য (এখানে) পরীক্ষিত হইয়াছে ।

টিপ্পনী । পূর্বসূত্রোক্ত হেতু খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত সংখ্যেকান্তবাদ সমর্থন করিতে পূর্বসূত্রে যে, সাধনের অবয়বভাব অর্থাৎ সাধনের সাধ্যাবয়বকে হেতু বলা হইয়াছে, উহা অহেতু অর্থাৎ হেতুই হয় না । কারণ, পূর্বোক্ত সংখ্যেকান্তবাদীর যাহা প্রতিজ্ঞার্থ বা সাধ্য, তাহা নিরবয়ব, অর্থাৎ ঐ প্রতিজ্ঞার্থ বা সাধ্য হইতে ভিন্ন কোন অবয়ব নাই, যাহা ঐ প্রতিজ্ঞার্থের সাধন হইতে পারে । সুতরাং পূর্বোক্ত হেতু অসিদ্ধ হওয়ায় উহা হেতু হইতে পারে না । ভাষ্যকার মহর্ষির তাৎপর্য বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, “সর্বমেকং” এই বাক্যের দ্বারা কোন পদার্থেরই অপবর্গ অর্থাৎ পরিত্যাগ না করিয়া অর্থাৎ সমস্ত পদার্থকেই পক্ষরূপে গ্রহণপূর্বক “সর্বমেকং” এইরূপ প্রতিজ্ঞা করিয়া, পূর্বপক্ষবাদী সকল পদার্থে একত্ব বলিয়াছেন । সুতরাং তাঁহার পক্ষ হইতে ব্যপবৃত্ত অর্থাৎ ভিন্ন কোন অবয়ব বা অংশ নাই । কারণ, তিনি যে পদার্থকে সাধন বলিবেন, সেই পদার্থও তাঁহার পক্ষ বা সাধ্যেরই অন্তর্গত, উহা ঐ সাধ্য হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে ; সুতরাং তাহা সাধন হইতে পারে না । কারণ, সাধ্য হইতে ভিন্ন পদার্থই সাধন হইয়া থাকে । সাধনীয় ধর্মবিশিষ্ট ধর্মীই প্রতিজ্ঞাবাক্যের প্রতিপাদ্য বা প্রতিজ্ঞার্থ । ভাষ্যকার ঐ প্রতিজ্ঞার্থকেও এক প্রকার সাধ্য বলিয়াছেন । অর্থাৎ সাধ্য বলিলে ঐ প্রতিজ্ঞার্থকেও বুঝা যায় (প্রথম খণ্ড, ২২৭ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । সুতরাং ঐ প্রতিজ্ঞারূপ সাধ্যও অনুমানের পূর্বে অসিদ্ধ থাকায় ঐ সাধ্যের অন্তর্গত কোন পদার্থও ঐ সাধ্য হইতে অভিন্ন বলিয়া ঐ সাধ্যের সাধন হইতে পারে না । তাই এখানে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, প্রতিজ্ঞার্থ বা সাধ্য হইতে ব্যপবৃত্ত অর্থাৎ ভিন্ন সাধনভূত কোন অবয়ব নাই অর্থাৎ যাহা ঐ সাধ্যের অবয়ব বলিয়া গৃহীত হইবে, তাহা ঐ সাধ্য হইতে ভিন্ন পদার্থ না হওয়ায় সাধন হইতে

পারে, এমন অবয়ব নাই। এখানে উদ্ভোতকর লিখিয়াছেন, “সর্বমেকমিত্যেতদস্মিন্ প্রতিজ্ঞার্থেন কিঞ্চিদপবৃজ্যতে অনপবর্গেণ সর্বং পক্ষীকৃতমিতি”। সুতরাং ভাষ্যেও “কন্তুচিং অনপবর্গেণ প্রতিজ্ঞায়” এইরূপ যোজনা বুঝা যায়। বর্জ্জনার্থ “বৃজ্” ধাতুনিপ্পন্ন “অপবর্গ” শব্দের দ্বারা বর্জ্জন বা পরিত্যাগ বুঝা গেলে “অনপবর্গ” শব্দের দ্বারা অপরিত্যাগ বুঝা যাইতে পারে। যে ধর্ম্মীতে কোন ধর্ম্মের অনুমান করা হয়, তাহাকে অনুমানের “পক্ষ” বলে। এখানে “সর্বমেকং,” “সর্বং ত্রেধা” ও “সর্বং ত্রেধা” ইত্যাদি প্রকার অনুমানে বাদী কোন পদার্থকেই পরিত্যাগ না করিয়া সর্ব পদার্থকেই পক্ষ করিয়াছেন। তাই উদ্ভোতকর বলিয়াছেন,—“অনপবর্গেণ সর্বং পক্ষীকৃতং”। ভাষ্যে বি ও অপপূর্বক “বৃজ্” ধাতুনিপ্পন্ন “ব্যপবৃত্ত” শব্দের দ্বারা পরিত্যক্ত অর্থ বুঝিলে বাদীর পরিত্যক্ত অর্থাৎ বাদী যাহাকে পক্ষ বা সাধ্যমধ্যে গ্রহণ করেন নাই, এইরূপ অর্থ উহার দ্বারা বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু বৃজ্ ধাতুর ভেদ অর্থ গ্রহণ করিলে “ব্যপবৃত্ত” শব্দের দ্বারা সহজেই ভিন্ন অর্থ বুঝা যায়। বৃজ্ ধাতুর ভেদ অর্থেও প্রাচীন প্রয়োগ আছে^১। তাহা হইলে বাদীর সাধ্য বা প্রতিজ্ঞার হইতে ব্যপবৃত্ত^২ অর্থাৎ ভিন্ন সাধনভূত অবয়ব নাই, ইহা ভাষ্যার্থ বুঝা যাইতে পারে। যাহা সাধ্য, তাহা সাধন হইবে না কেন? এতদুত্তরে উদ্ভোতকর বলিয়াছেন যে, কোন পদার্থেরই নিজের স্বরূপে নিজের ক্রিয়া হয় না সুতরাং যাহা প্রতিপাত্ত বা বোধনীয় তাহাই প্রতিপাদক অর্থাৎ বোধক হইতে পারে না, যাহা কর্ম্ম, তাহা করণ হইতে পারে না।

ভাষ্যকার মহাবিশ্বজ্ঞের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়া, শেষে পূর্বোক্ত সংখ্যাকান্তবাদসমূহের সর্বথা অমুপপত্তি প্রদর্শন করিতে নিজে বলিয়াছেন যে, যদি পূর্বোক্ত সংখ্যাকান্তবাদসমূহ বিশেষ ধর্ম্মপ্রযুক্ত নানা পদার্থভেদের প্রত্যাতান অর্থাৎ অস্বীকারের নিমিত্ত বর্তমান থাকে, তাহা হইলে প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ-বিরুদ্ধ হওয়ায় মিথ্যাবাদ হয়। তাৎপর্য এই যে, ঘটত্ব পটত্বাদি নানা বিশেষধর্ম্ম প্রযুক্ত ঘটপটাদি নানা পদার্থভেদ প্রত্যক্ষাদি প্রমাণসিদ্ধ, সুতরাং উহা অস্বীকার করা যায় না। কিন্তু পূর্বোক্ত “সর্বমেকং,” “সর্বং ত্রেধা” ও “সর্বং চতুর্থা” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা ভিন্ন ভিন্ন বাদী, যদি ঐ ঘটত্ব পটত্বাদি বিশেষ ধর্ম্মপ্রযুক্ত ঘটপটাদি নানা

১। যথা “য়েফবজ্জযপে পরে য়েফবজ্জযম্ বা স্যাৎ” মূল্যবোধ ব্যাকরণ, হস্-সিদ্ধপ্রকরণ।

পদার্থভেদ প্রত্যাখ্যান করেন অর্থাৎ পদার্থের প্রমাণ-সিদ্ধ ব্যক্তিভেদ ও নানা-প্রকার ভেদ একেবারে অস্বীকার করেন, তাহা হইলে ঐ সমস্ত বাদই প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ-বিরুদ্ধ হওয়ায় অসত্যবাদ হয়। সুতরাং ঐ সমস্ত বাদ একেবারেই অগ্রাহ্য। এখানে লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকারের এই কথার দ্বারা তাঁহার পূর্ববর্ণিত সংখ্যেকান্তবাদসমূহের স্বরূপ বুঝা যায় যে, সংখ্যেকান্তবাদীরা পদার্থের সমস্ত বিশেষ ধর্মপ্রযুক্ত ভেদ স্বীকার করেন না। তন্মধ্যে “সর্বং দ্বেধা” ইত্যাদি মত-বাদীরা তাঁহাদিগের কথিত প্রকারভেদ ভিন্ন পদার্থের আর কোন প্রকারভেদও মানেন না। কারণ, তাহা স্বীকার করিলে তাঁহাদিগের ঐ সমস্ত মত একান্ত-বাদ হয় না। তাঁহাদিগের কথিত প্রকারভেদও অল্প সম্প্রদায়ের অসম্মত না হওয়ায় উহা সাধন করাও ব্যর্থ হয়। সত্তারূপ সামান্য ধর্মরূপে সকল পদার্থের একত্ব এবং নিত্যত্ব ও অনিত্যত্বাদিরূপে সকল পদার্থের দ্বিত্বাদি অল্প সম্প্রদায়েরও সম্মত; উহা স্বীকারে কোন সম্প্রদায়েরই কিছু হানি নাই। বহু পদার্থের কোন সামান্য ধর্মপ্রযুক্ত একরূপে যে সেই পদার্থের সংগ্রহ, (যেমন প্রমেয়ত্বরূপে সকল পদার্থই এক এবং দ্রব্যত্বরূপে সকলদ্রব্য এক ইত্যাদি), ইহা নৈয়ায়িক-গণও স্বীকার করেন। কিন্তু ঘটত্ব পটত্বাদি বিশেষ ধর্মপ্রযুক্ত যে পদার্থভেদ, তাহাও প্রমাণ-সিদ্ধ বলিয়া অবশ্য স্বীকার্য। এইরূপ স্থাণুর বক্র-কোটরাди বিশেষ ধর্মপ্রযুক্ত পুরুষ হইতে ভেদ এবং পুরুষের হস্তাদি বিশেষ ধর্ম প্রযুক্ত স্থাণু হইতে ভেদও অবশ্য স্বীকার্য। স্থাণু ও পুরুষের এবং ঐরূপ অসংখ্য পদার্থের প্রত্যক্ষ সিদ্ধ ভেদের অপলাপ করা যায় না। সুতরাং স্থাণু ও পুরুষ পভূতি পদার্থভেদ অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন সমস্ত পদার্থেরও অপলাপ করা যায় না। তাই ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, সমান ধর্মপ্রযুক্ত নানা পদার্থের সংগ্রহ এবং বিশেষ ধর্মপ্রযুক্ত নানা পদার্থভেদ, যাহা আমরাও স্বীকার করি, তাহা স্বীকার করিয়াই যদি পূর্বোক্ত সংখ্যেকান্তবাদসমূহ কথিত হইয়া থাকে, তাহা হইলে ঐ সমস্ত বাদে পদার্থের সংখ্যার ঐকান্তিকত্ব বা নিয়তত্ব না থাকায় উহার “সংখ্যেকান্তবাদ”ত্ব থাকে না। অর্থাৎ তাহা হইল পূর্বপক্ষবাদীদিগের অভিমত সংখ্যেকান্তবাদ সিদ্ধ হয় না। যাহা সিদ্ধ হয়, তাহা সিদ্ধই আছে; কারণ, আমরাও তাহা স্বীকার করি; কিন্তু আমরা পদার্থের সংখ্যামাত্র স্বীকার করিলেও ঐ সংখ্যার ঐকান্তিকত্ব বা নিয়তত্ব স্বীকার করি না। মহর্ষি গোতমের সর্বপ্রথম সূত্রে প্রমাণাদি ষোড়শ পদার্থের উল্লেখ থাকিলেও সংখ্যা নির্দেশপূর্বক উল্লেখ নাই।

সুতরাং মহর্ষি গোতমের নিজের সিদ্ধান্তেও পদার্থের সংখ্যার ঐকান্তিকত্ব বুঝা যাইতে পারে না। মহর্ষি গোতম মোক্ষোপযোগী পদার্থকেই সংক্ষেপে ষোড়শ প্রকারে বিভাগ করিয়া বলিয়াছেন। তাঁহার মতে ঐ সমস্ত পদার্থ হইতে ভিন্ন আর যে, কোন পদার্থই নাই, ইহা নহে। তাঁহার কথিত দ্বাদশ প্রকার প্রমেয় ভিন্ন আরও যে অসংখ্য সামান্য প্রমেয় আছে, ইহা ভাষ্যকারও স্পষ্ট বলিয়াছেন। (প্রথম খণ্ড, ২০১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। যাহারা “সর্বমেকং সদবিশেষাৎ” এই বাক্যের দ্বারা মত প্রকাশ করিয়াছেন যে, সত্তা-সামান্যই পদার্থের তত্ত্ব, পদার্থের ভেদসমূহ কাল্পনিক, তাঁহাদিগকে লক্ষ্য করিয়া উদ্ভোতকর বলিয়াছেন যে, ভেদ ব্যতীত সামান্য থাকিতেই পারে না। অর্থাৎ সামান্য স্বীকার করিলে বিশেষ স্বীকার করিতেই হইবে। নির্বিশেষ সামান্য শব্দশব্দাদির দ্বারা থাকিতেই পারে না। পদার্থের বাস্তব ভেদই বিশেষ। উহা স্বীকার না করিলে সত্তা-সামান্যই তত্ত্ব, ইহা বলা যায় না। মূলকথা, পূর্বোক্ত সর্বত্রকার সংখ্যেকান্তবাদই সর্বথা অসিদ্ধ।

অবশ্যই প্রশ্ন হইবে যে, মহর্ষি “প্রেত্যভাবের” পরীক্ষা-প্রসঙ্গে এখানে পূর্বোক্ত-রূপ সংখ্যেকান্ত-বাদসমূহের পরীক্ষা কেন করিয়াছেন? তাই ভাষ্যকার সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, তত্ত্বজ্ঞানের প্রবিবেকের নিমিত্ত এখানে এই সমস্ত সংখ্যেকান্তবাদ পরীক্ষিত হইয়াছে। বাস্তবিককার উদ্ভোতকরও ইহাই বলিয়াছেন। তাৎপর্য-টীকাকার ইহার তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, অদ্বৈত প্রভৃতি একান্তবাদে প্রেত্যভাব বাস্তব পদার্থ হয় না; কেবল প্রেত্যভাব নহে, গোতমোক্ত প্রমাণাদি ষোড়শ পদার্থই বাস্তব তত্ত্ব হয় না, ঐ সমস্ত পদার্থই কাল্পনিক হয়। সুতরাং ঐ সমস্ত পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানের প্রবিবেকের জন্ত এখানে পূর্বোক্ত সমস্ত সংখ্যেকান্তবাদ পরীক্ষিত হইয়াছে। অর্থাৎ পূর্বোক্ত সর্বত্রকার “সংখ্যেকান্তবাদ” খণ্ডনের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানের বিষয় সমস্ত পদার্থের তাত্ত্বিকত্ব বা বাস্তবত্ব সমর্থন করিয়া, ষোড়শ পদার্থ-তত্ত্বজ্ঞানের বাস্তব-বিষয়কত্ব সিদ্ধ করা হইয়াছে। কিন্তু এখানে প্রণিধান করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকারের প্রথমোক্ত (“সর্বমেকং”) সংখ্যেকান্তবাদকে তাৎপর্যটীকাকারের ব্যাখ্যাসূত্রে অদ্বৈতবাদ অর্থাৎ বিবর্তবাদ বলিয়া ব্যাখ্যা করিলেও শেষোক্ত (“সর্বং দ্বেধা” ইত্যাদি) সংখ্যেকান্তবাদসমূহ যে, অদ্বৈতবাদ নহে, ইহা তাৎপর্যটীকাকারের ব্যাখ্যার দ্বারাও বুঝা যায়। সুতরাং ঐ সমস্ত মতে যে, “প্রেত্যভাব” কাল্পনিক পদার্থ নহে, ইহা স্বীকার্য। পরন্তু

ভাষ্যকারের “সর্বমেবং” এই বাক্যের দ্বারা ভগবান্ শঙ্করাচার্যের সমর্থিত অদ্বৈতবাদ না বুঝিয়া পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য বুঝিলে ঐ প্রথমোক্ত মতেও “প্রেত্যভাব” কাল্পনিক পদার্থ না হওয়ায় এখানে ঐ মতের খণ্ডনের দ্বারাও প্রেত্যভাবের বাস্তবত্ব সমর্থিত হইয়াছে, ইহা বলা যায় না। কিন্তু ইহা বলা যায় যে, পূর্বোক্ত সর্বপ্রকার সংখ্যিকান্তবাদেই পদার্থের অতিরিক্ত কোন প্রকারভেদ না থাকায় প্রেত্যভাবরূপে প্রেত্যভাব পদার্থের পৃথক্ অস্তিত্বই নাই। (১) সত্তা, (২) অনিত্যত্ব, (৩) জ্ঞেয়ত্ব ও (৪) প্রমেয়ত্বরূপে প্রেত্যভাব পদার্থ স্বীকার করিলেও ঐ সত্তাদিরূপে প্রেত্যভাবের জ্ঞান মোক্ষের অমুকুল তত্ত্বজ্ঞান নহে। মহর্ষি গৌতম সম্মত দ্বাদশবিধ প্রমেয় পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান, যাহা মোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ বলিয়া কথিত হইয়াছে, তাহা বিশেষ-ধর্মপ্রকারেই হওয়া আবশ্যক। ঐ প্রমেয় পদার্থের অন্তর্গত প্রেত্যভাবের বিশেষধর্ম যে প্রেত্যভাবত্ব, তদ্রূপে উহার জ্ঞানই প্রেত্যভাবের প্রকৃত তত্ত্বজ্ঞান। সুতরাং মহর্ষি এখানে তাঁহার পূর্বোক্ত প্রেত্যভাবের প্রেত্যভাবরূপে যে তত্ত্বজ্ঞান, তাহার উপপাদনের জন্য প্রেত্যভাবের পরীক্ষা-প্রসঙ্গে শেষে পূর্বোক্ত সর্বপ্রকার সংখ্যিকান্তবাদের খণ্ডন করিয়া গিয়াছেন। ঐ সমস্ত বাদের খণ্ডনের দ্বারা প্রেত্যভাবরূপ বিশেষ ধর্মপ্রযুক্ত ঐ বিশেষ ধর্মরূপে “প্রেত্যভাব” নামক প্রমেয় পদার্থের সিদ্ধি হওয়ায়, ঐ বিশেষ ধর্মরূপেও প্রেত্যভাবের তত্ত্বজ্ঞান উপপন্ন হইয়াছে। সামান্ত্রিক ধর্মরূপে তত্ত্বজ্ঞানের পরে বিশেষ ধর্মরূপে যে পৃথক্ তত্ত্বজ্ঞান, যাহা মোক্ষের অমুকুল প্রকৃত তত্ত্বজ্ঞান, তাহাই এখানে “তত্ত্বজ্ঞানপ্রবিবেক” বলিয়া বুঝা যাইতে পারে। সুধীগণ তাৎপর্যটীকাকারের পূর্বাপর ব্যাখ্যার সমালোচনা করিয়া এখানে ভাষ্যকারের প্রকৃত তাৎপর্য নির্ণয় করিবেন ॥ ৪৩ ॥

সংখ্যিকান্তবাদ-নিরাকরণ-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ১১ ॥

—•—

ভাষ্য। প্রেত্যভাবানন্তরং ফলং, তস্মিন্—

মুত্র। সদাঃ কালান্তরে চ ফলনিষ্পাত্তঃ সংশয়ঃ ॥

॥ ৪৪ ॥ ৩৮৭ ॥

অনুবাদ। প্রেত্যভাবের অনন্তর “ফল” (পরীক্ষণীয়)। সেই “ফল”-বিষয়ে সংশয় জন্মে, অর্থাৎ অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের ফল কি সত্যই হয়? অথবা কালান্তরে

হয়? এইরূপ সংশয় জন্মে; কারণ, সত্ত্বঃ এবং কালান্তরে ফলের উৎপত্তি হইয়া থাকে।

ভাষ্য। পচতি দোন্ধ্যীতি সদ্যঃ ফলমোদনপয়সী, কৰ্ষীতি বপতীতি কালান্তরে ফলং শস্যাদিগম ইতি। অস্মিৎ চেয়ং ক্রিয়া, “অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকাম” ইতি, এতস্যাঃ ফলে সংশয়ঃ।

ন সদ্যঃ কালান্তরোপভোগ্যত্বাৎ, * স্বর্গঃ ফলং প্রসূতে, তচ্চ ভিন্নেহস্মিন্ দেহভেদাদুৎপাদ্যত ইতি ন সদ্যঃ, গ্রামাদিকামানামারম্ভফলমপীতি।

অনুবাদ। “পাক করিতেছে”, “দোহন করিতেছে”, এই স্থলে অন্ন ও দুগ্ধরূপ ফল সত্ত্বঃই হয় অর্থাৎ পাকক্রিয়া ও দোহনক্রিয়ার অনন্তরই উহার ফল অন্ন ও দুগ্ধের লাভ হয়। “কর্ষণ করিতেছে”, “বপন করিতেছে”, এই স্থলে শস্ত্রপ্রাপ্তিরূপ ফল কালান্তরে হয়। “স্বর্গকাম ব্যক্তি অগ্নিহোত্র হোম করিবে” এই ক্রিয়াও অর্থাৎ পূর্বোক্ত বেদবিধি-বোধিত অগ্নিহোত্র নামক ক্রিয়াও আছে। এই ক্রিয়ার ফল বিষয়ে সংশয় হয় অর্থাৎ অগ্নিহোত্র নামক বৈদিক ক্রিয়ার ফল কি সত্ত্বঃই হয়, অথবা কালান্তরে হয়? এইরূপ সংশয় জন্মে।

(উত্তর) কালান্তরে উপভোগ্যত্ববশতঃ (অগ্নিহোত্রের ফল) সত্ত্বঃ হয় না। বিশদার্থ এই যে, (অগ্নিহোত্রের) স্বর্গ ফল শ্রুত হয়। সেই ফল কিন্তু এই দেহ ভিন্ন (বিনষ্ট) হইলে দেহভেদের অনন্তর উৎপন্ন হয় অর্থাৎ স্বর্গলোকে তৈজস দেবদেহ উৎপন্ন হইলেই তখন স্বর্গফল জন্মে, এ জ্ঞাত সত্ত্বঃ হয় না। গ্রামাদিকামী ব্যক্তিদিগের আরম্ভের অর্থাৎ “সাগ্রহণী” প্রভৃতি ইষ্টিকর্মের ফলও সত্ত্বঃ হয় না।

টিপ্পনী। মহর্ষি নানা বিচারের দ্বারা তাঁহার উদ্দিষ্ট ও লক্ষিত নবম প্রামেয় “প্রেত্য-

* “ন সদ্যঃ” ইত্যাদি বাক্য মহর্ষি গোতমের সূত্র বলিয়াই বুঝা যায়। উদ্দেশ্যাত্মক ও বিশবনাথ প্রভৃতিও উহা সূত্ররূপেই গ্রহণ করিয়াছেন। “তাৎপর্য্যপরিশুদ্ধি” গ্রন্থে উপসর্গাচাৰ্য্যও উহার সূত্রত্ব সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু “ন্যায়সূচীনিবন্ধে” শ্রীমদ্ভাট্টপাতি মিশ্র ঐ বাক্যকে সূত্ররূপে গ্রহণ না করায় তদনুসারে উহা ভাষ্য বলিয়াই গৃহীত হইল। এই মতে ভাষ্যকার নিজেই এখানে ঐ বাক্যের দ্বারা মহর্ষির পূর্বসূত্রোক্ত সংশয় নিরাস করিয়াছেন।

ভাবের পরীক্ষা সমাপ্ত করিয়া, এখন অবসরসংগতিবশতঃ তাঁহার উদ্দিষ্ট ও লক্ষিত দশম প্রমেয় “ফলে”র পরীক্ষা করিতে এই সূত্রের দ্বারা “ফল” বিষয়ে পরীক্ষাক্ষ সংশয় প্রদর্শন করিয়াছেন যে, ফল কি সত্য:ই হয়, অথবা কালান্তরে হয়? কারণ সত্যঃ এবং কালান্তরেও ফলের উৎপত্তি হইয়া থাকে। ভাষ্যকার মহর্ষির তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, পাকক্রিয়ার ফল অন্ন এবং দোহনক্রিয়ার ফল দুগ্ধ সত্য:ই হইয়া থাকে এবং কৃষি ও বীজবপনক্রিয়ার ফল শস্ত্র-প্রাপ্তি কালান্তরেই হয়। অর্থাৎ অনেক ক্রিয়ার ফল যে সত্যঃ এবং অনেক ক্রিয়ার ফল যে কালান্তরে হয়, ইহা পরিদৃষ্ট সত্য। সুতরাং “অগ্নিহোত্রং জুহুয়াং স্বর্গকামঃ” এই বেদবিধি-বোধিত অগ্নিহোত্র-ক্রিয়ার ফল বিষয়ে সংশয় হয় যে, উহা কি সত্য:ই হয়, অথবা কালান্তরে হয়? উক্ত সংশয়ের সমর্থন পক্ষে ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য এই যে, যদি ইহকালে লোকসমাজে প্রশংসাদি লাভই অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল হয়, তাহা হইলে ঐ ফল সত্য:ই হয়, ইহা বলা যায়। কারণ, ঐ ফল অগ্নিহোত্র-ক্রিয়ার অনন্তরই হইয়া থাকে। অবশ্য অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল স্বর্গ, ইহা উক্ত বেদবিধিবাক্যে কথিত হইয়াছে। কিন্তু স্থজজনক পদার্থেও “স্বর্গ” শব্দের প্রয়োগ দেখা যায়। সুতরাং ঐ “স্বর্গ” শব্দের দ্বারা অগ্নিহোত্রীর ঐহিক স্থজজনক প্রশংসাদি লাভও বুঝা যাইতে পারে। পরন্তু পারলৌকিক কোন স্থবিশেষকে স্বর্গ বলিয়া গ্রহণ করিলে অগ্নিহোত্রাদি ক্রিয়াজন্ত নানা অদৃষ্টবিশেষের কল্পনা করিতে হয়। উক্ত বেদবিধিবাক্যে “স্বর্গ” শব্দের দ্বারা ঐহিক স্থজজনক প্রশংসাদি লাভই বুঝিলে অদৃষ্ট কল্পনা-গোঁব হয় না। কিন্তু অগ্নিহোত্রাদি ক্রিয়ার ফল পরলোকে হইয়া থাকে, ইহাই আন্তিক-সম্প্রদায়ের দ্বিদ্ধান্ত আছে। সুতরাং পূর্বোক্তরূপ বিচারের ফলে মধ্যস্থগণের সংশয় হইতে পারে যে, অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল কি সত্য:ই হয়, অথবা কালান্তরে হয়? ভাষ্যকার এখানে উক্ত সংশয় খণ্ডন করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল সত্যঃ হইতে পারে না। কারণ, উহা কালান্তরে উপভোগ্য। উক্ত বেদবিধিবাক্যে স্বর্গই অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল বলিতে কথিত হইয়াছে। ঐ স্বর্গ-ফল অগ্নিহোত্রকারীর বর্ত্তমান দেহ বিনষ্ট হইলে দেহ-ভেদের অনন্তর অর্থাৎ স্বর্গলোকে তৈজস দেবদেহ লাভ হইলে সেই দেহেই উৎপন্ন হইয়া থাকে। সুতরাং উহা কালান্তরীণ ফল হওয়ায় সত্যঃ হইতে পারে না। ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য এই যে, অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল-বিষয়ে পূর্বোক্তরূপ সংশয় করিতে হইলে অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার কর্তব্যতা ও তাহার কোন ফল আছে, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে

হইবে। কিন্তু উক্ত “অগ্নিহোত্ৰং জুহুয়াৎ স্বৰ্গকামঃ” এই বেদবিধি ভিন্ন তদ্বিষয়ে আর কোন প্রমাণ নাই। সূতরাং উক্ত বিধিবাক্যানুসারে স্বৰ্গই যে, অগ্নিহোত্ৰ ক্রিয়ার ফল, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে অগ্নিহোত্ৰক্রিয়ার ফল সত্যই হয়, ইহা বলা যায় না। কারণ, নিরবচ্ছিন্ন স্থখবিশেষই “স্বৰ্গ” শব্দের মুখ্য অর্থ^১। উহা ইহলোক হইতেই পারে না। উক্ত বিধিবাক্যে “স্বৰ্গ” শব্দের মুখ্য অর্থ ত্যাগ করিয়া কোন গোণ অর্থ (স্থত্ৰজনক প্রশংসাদি) গ্রহণ করিবার পক্ষে কোন প্রমাণ নাই। উক্ত বিধিবাক্যে “স্বৰ্গ” শব্দের মুখ্য অর্থই গ্রাহ্য হইলে প্রমাণ-সিদ্ধ অদৃষ্ট বল্লনাও করিতে হইবে। প্রামাণিক গৌরব দোষ নহে। যে স্থখ ইহকালে ইহলোকে সম্ভবই হয় না, এমন নিরবচ্ছিন্ন স্থখবিশেষই স্বৰ্গ শব্দের মুখ্য অর্থ, স্বৰ্গ শব্দ নানার্থ নহে ইহা এখানে তাৎপৰ্য্যটীকাকার জৈমিনি-সূত্ৰাদির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। ফল কথা, অগ্নিহোত্ৰ ক্রিয়ার ফল যখন পূৰ্ব্বোক্তরূপ স্বৰ্গ, তখন তাহা সত্য হইতে পারে না, তাহা কালান্তরীণ, এইরূপ নিশ্চয় হওয়ায় উক্ত ফল বিষয়ে পূৰ্ব্বোক্তরূপ সংশয় হইতে পারে না, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের মূল তাৎপৰ্য্য। ভাষ্যকার এখানে শেষে “গ্রামাদি-কামানামান্ত-ফলমিতি” এই বাক্য কেন বলিয়াছেন, উহার তাৎপৰ্য্য কি? এ বিষয়ে বার্ত্তিকাদি গ্রন্থে কোন কথাই পাওয়া যায় না। গ্রামাদি দৃষ্ট ফল লাভে ইচ্ছুক ব্যক্তিদিগের রাজসেবাদি কৰ্ম্মের ফল (গ্রামাদি লাভ) যেমন সত্য হয় না, উহা বিলম্বে কালান্তরেই হয়, তদ্রূপ অগ্নিহোত্ৰক্রিয়ার অদৃষ্ট ফল স্বৰ্গ কালান্তরেই হয়, ইহা এখানে ভাষ্যকারের তাৎপৰ্য্য বুঝা যাইতে পারে। অথবা বেদে যে, গ্রাম-কাম ব্যক্তি “সাগ্ৰহণী” নামক যাগ করিবে, পশুকাম ব্যক্তি “চিত্ৰা” নামক যাগ করিবে, বৃষ্টিকাম ব্যক্তি “কারীরা” নামক যাগ করিবে, পুত্রকাম ব্যক্তি “পুত্রেষ্টি” নামক যাগ করিবে, ইত্যাদি বিধি আছে, তদনুসারে ভাষ্যকার এখানে পরে বলিয়াছেন যে, গ্রামাদিকামী ব্যক্তিদিগের কৰ্ম্মের ফলও সত্য হয় না। অর্থাৎ

১। “বস্তু দৃষ্টেন সন্নিভম্ নচ গ্রন্থতমনন্তরং।

অভিলাষোপনীতঃ তৎ সূত্রং স্বঃপদাস্পদং”।

বিজ্ঞানভিদ্ধ প্রভৃতি কোন কোন গ্রন্থকার উদ্ধৃত বচনকে স্মৃতি বলিয়াছেন কিন্তু “পরিমল” প্রভৃতি অনেক প্রামাণিক গ্রন্থে উদ্ধৃত বচন শ্রুতি বলিয়াই কথিত হইয়াছে। “স্বৰ্গকামো যজ্ঞেত” এই বিধিবাক্যের শেষ অর্থবাদরূপ শ্রুতি বলিয়াই উহা কথিত হইয়া থাকে।

ভাষাকারের বক্তব্য এই যে, যেমন অগ্নিহোত্র ক্রিয়াজ্ঞান পারলৌকিক স্বর্গফল সত্তাঃ হয় না, তদ্রূপ গ্রাম, পশু ও পুত্র প্রভৃতি ঐহিক ফলকামী ব্যক্তিদিগের অতৃপ্তি ত “সাংগ্রহী” প্রভৃতি ইষ্টির ফল ঐ গ্রামাদি লাভও সত্তাঃ হয় না, স্তত্রাং উহাও সদ্যঃফল নহে। এই মতে কৰ্ম সমাপ্তির পরেই যে ফল আর কোন দৃষ্ট কারণকে অপেক্ষা না করিয়াই উৎপন্ন হয়, তাহাই সত্তাঃফল বলিয়া বুঝিতে হইবে। যেমন পাকক্রিয়ার ফল অন্ন এবং দোহনক্রিয়ার ফল দুগ্ধ। ভাষাকার নিজেও প্রথমে সত্তাঃফলের উহাই উদাহরণ বলিয়াছেন। এইরূপ লোকসমাজে প্রশংসাদি লাভই অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল হইলে উহাও সদ্যঃফল হইতে পারে। কারণ, অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার পরে ঐ ফল আর কোন দৃষ্ট কারণকে অপেক্ষা করে না। ঐ ক্রিয়া করিলেই তজ্জ্ঞান লোকসমাজে প্রশংসাদি লাভ হইয়া থাকে। কিন্তু অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার স্বর্গ-ফল কালান্তরে উপভোগ্য, স্তত্রাং উহা সদ্যঃ হইতে পারে না, ইহা পূর্বে কথিত হইয়াছে। এইরূপ গ্রাম, পশু, বৃষ্টি ও পুত্র প্রভৃতি দৃষ্ট ফল ইহকালে সেই শরীরে উপভোগ্য হইলেও ভাষাকারের মতে উহাও কারণান্তরসাপেক্ষ বলিয়া সদ্যঃফল নহে। ভাষ্যে “গ্রামাদিকামানামারম্ভফলমপীতি” এইরূপ পাঠই প্রকৃত বলিয়া বুঝা যায়।

অবশ্য “গ্রামমঞ্জরী”-কার জয়ন্ত ভট্ট বলিয়াছেন যে, বৈদিক যাগজ্ঞান পশু প্রভৃতি ফল কাহারও সদ্যঃও হইয়া থাকে। তিনি ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, আমার পিতামহই (কল্যাণ স্বামী) গ্রাম কামনায়া “সাংগ্রহী” নামক ইষ্টি করিয়া উহার অনন্তরই “গৌরমূলক” নামক গ্রাম লাভ করিয়াছিলেন (গ্রামমঞ্জরী, ২০৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কিন্তু ইহা প্রণিধান করা আবশ্যক যে, উক্ত গ্রাম লাভে “সাংগ্রহী” যাগ কারণ হইলেও উহার পরে ব্যক্তিবিশেষের নিকট ঐ গ্রামের প্রতিগ্রহও উহার দৃষ্ট কারণ। কারণ, সেখানে কোন ব্যক্তি তাঁহাকে ঐ গ্রাম দান না করিলে ঐ যাগের অব্যবহিত পরেই তাঁহার ঐ গ্রাম লাভ হইতে পারে না। ঐ যাগের অব্যবহিত পরেই তাঁহার নিকটে গৌরমূলক নামক গ্রাম উৎপন্ন হইয়াছিল, ইহা জয়ন্তভট্টও দেখেন নাই ও তাহা বলেন নাই। স্তত্রাং উক্ত গ্রামলাভও যে সদ্যঃফল নহে, ইহা বলা যাইতে পারে। এইরূপ “কারীরী” যাগের অনন্তরই যেখানে বৃষ্টি হইয়াছে, সেখানেও উহা সদ্যঃফল নহে, ইহা বলা যায়। কারণ, “কারীরী” যাগের দ্বারা বৃষ্টির প্রতিবন্ধক নিবৃত্তিই হইয়া থাকে। তাহার পরে বৃষ্টির যাহা দৃষ্ট কারণ, তাহা হইতেই বৃষ্টি হইয়া থাকে। স্তত্রাং

উহাও দৃষ্ট কারণান্তরমাপেক্ষ বলিয়া সদ্যঃফল নহে। “সিদ্ধান্তমুক্তাবলী”র টীকার প্রথমে মঙ্গলের কারণস্থ বিচার-প্রসঙ্গে মহাদেব ভট্টও বৃষ্টির প্রতিবন্ধক নিবৃত্তিই “কারীরী” যুগের ফল বলিয়াছেন। এইরূপ পুত্রোষ্টি যাগের ফল পুত্রও ঐ যাগ-সমাপ্তির অব্যবহিত পরেই জন্মে না। উহাও পুত্রোৎপত্তির কারণান্তরমাপেক্ষ বলিয়া সদ্যঃফল নহে। উহা ইহকালে উপভোগ্য ফল হইলেও সদ্যঃফল হইতে পারে না। কর্ষণ ও বপনক্রিয়ার ফল শস্ত্রপ্রাপ্তি ঐহিক ফল হইলেও ভাষ্যকার উহাকে সদ্যঃফল বলেন নাই। কারণ, উহাও কাল-বিশেষরূপ কারণান্তর মাপেক্ষ। এইভাবে ভাষ্যকারের মতে বেদোক্ত গ্রামাদি ফলও সদ্যঃফল নহে ॥৩৪॥

মূত্র। কালান্তরেণানিষ্পত্তির্হ'ত্বিনাশাৎ ॥ ৪৫ ॥ ৩৮৮ ॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) হেতুর অর্থাৎ যাগাদি কারণের বিনাশ হওয়ায় কালান্তরে (স্বর্গাদি ফলের) উৎপত্তি হইতে পারে না।

ভাষ্য। ধনতায়ান্ প্রবৃন্তৌ প্রবৃন্তেঃ ফলং ন কারণমন্তরেণোৎপত্তমহ'তি। ন খলু বৈ বিনষ্টাৎ কারণাৎ কিঞ্চিদুৎপদ্যত ইতি।

অনুবাদ। “প্রবৃন্তি” অর্থাৎ শুভাশুভ কর্ম (যাগাদি) বিনষ্ট হইলে কারণ ব্যতীত ঐ কর্মের ফল উৎপন্ন হইতে পারে না। যেহেতু বিনষ্ট কারণ হইতে কিছু উৎপন্ন হয় না।

টিপ্পনী। যাগাদি শুভ কর্মের ফল স্বর্গ এবং ব্রহ্মহত্যাदि অশুভ কর্মের ফল নরক, কাহারও সদ্যঃ ফল হইতে পারে না। কারণ, ঐ ফল কালান্তরে ভিন্ন দেহে উপভোগ্য, ইহা শাস্ত্রসিদ্ধই আছে। স্তবরাং পূর্বোক্ত ফল যে, কালান্তরেই হয়, এই পক্ষই গ্রহণ করিতে হইবে। তাই মহর্ষি ঐ পক্ষই গ্রহণ করিয়া, উহাতে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন যে, কালান্তরেও স্বর্গ নরকাদি ফলের উৎপত্তি হইতে পারে না। কারণ, উহার কারণ বলিয়া যে যাগাদি কর্ম কথিত হইয়াছে, তাহা ঐ স্বর্গ নরকাদি ফলের উৎপত্তির বহু পূর্বেই বিনষ্ট হইয়া যায়। বিনষ্ট কারণ হইতে কোন কার্যেরই উৎপত্তি হইতে পারে না। যাহা কারণ, তাহা কার্যের অব্যবহিত পূর্বক্ষণে থাকা আবশ্যক। কিন্তু যাগাদি কর্ম যখন স্বর্গাদি ফলের বহু পূর্বেই বিনষ্ট হয়, তখন তাহা হইতে স্বর্গাদি ফলের উৎপত্তি কোনরূপেই হইতে পারে না। স্তবরাং প্রতিপন্ন হয় যে, যাগাদি ক্রিয়ার

স্বর্গাদি ফল নাই, উহা অলীক। কারণ, যাহা সদ্যঃও হইতে পারে না, কালান্তরেও হইতে পারে না, তাহার অস্তিত্বই নাই, তাহা অলীক বলিয়াই বুঝা যায়। পূর্বপক্ষবাদী মহর্ষির ইহাই এখানে চরম তাৎপর্য ॥ ৪৫ ॥

মূত্র। প্রাণ্‌বিশ্পাত্তবৃক্ষফলবৎ তৎ স্যাৎ ॥৪৬॥৩৮-৯॥

অনুবাদ। (উত্তর) নিষ্পত্তির পূর্বে অর্থাৎ স্বর্গাদি ফলোৎপত্তির পূর্বে বৃক্ষের ফলে যেমন, তদ্রূপ সেই কর্ম থাকে।

ভাষ্য। যথা ফলার্থীনা বৃক্ষমূলে সেকাদিপরিকর্ম ক্রিয়তে, তস্মিংশ্চ প্রধনস্তে পৃথিবীধাতু-রুখ্যাতনুনা সংগৃহীত আন্তরেণ তেজসা পচ্যমানো রসদ্রব্যং নিষবর্তয়তি,—স দ্রব্যভূতো রসো বৃক্ষানুগতঃ পার্কাবিশিষ্টো ব্যাহবিশেষণ সান্নিবিগমানঃ পর্ণাদিফলং নিষবর্তয়তি, এবং পরিষেকাদি কর্ম চাখবৎ। নচ বিনষ্টাং ফলনিষ্পত্তিঃ। তথা প্রবৃত্ত্যা সংস্কারো ধর্মাদিশ্মলক্ষণো জন্যতে, স জাতো নিমিত্তান্তরানুগৃহীতঃ কালান্তরে ফলং নিষ্পাদয়তীতি। উক্তগ্নেতৎ “পূর্বকৃতফলানুব্রুখ্যাত্তদংপত্তি”রিতি।

অনুবাদ। যেমন ফলার্থী ব্যক্তি বৃক্ষের মূলে সেকাদি পরিকর্ম করে, সেই সেকাদি পরিকর্ম বিনষ্ট হইলে জলধাতু কর্তৃক সংগৃহীত পৃথিবী ধাতু আভ্যন্তরীণ তেজঃকর্তৃক পচ্যমান হইয়া রসরূপ দ্রব্য উৎপন্ন করে। বৃক্ষানুগত পাকবিশিষ্ট সেই দ্রব্যভূত রস, আকৃতিবিশেষরূপে সন্নিবিষ্ট হইয়া (বৃক্ষে) পত্রাদি ফল উৎপন্ন করে, এইরূপ হইলে পরিষেকাদি অর্থাৎ বৃক্ষমূলে জলসেকাদি কর্মও সার্থক হয়; কিন্তু বিনষ্ট পদার্থ হইতে অর্থাৎ বিনষ্ট জলসেকাদি কর্ম হইতেই ফলের (বৃক্ষের পত্রাদির) উৎপত্তি হয় না, সেইরূপ “প্রবৃত্তি” অর্থাৎ শুভাশুভ কর্মকর্তৃক ধর্ম ও

১। পৃথিব্যাди পণ্ডিত ভৌতিক দ্রব্যের ধারক, এজন্য উহা প্রাচীন কালে “ধাতু” বলিয়া কথিত হইত। “চরক-সংহিতা”র শারীরস্থানের পঞ্চম অধ্যায়ে “ষড়্‌ ধাতবঃ সমুদিতঃ” ইত্যাদি সম্পর্ভের দ্বারা পৃথিবী প্রভৃতি ষট্‌ পদার্থ ধাতু বলিয়া কথিত হইয়াছে। আয়ুর্বেদ শাস্ত্রে ঐ “ধাতু” শব্দটি পারিভাষিক, ইহা কথিত হইয়া থাকে। কিন্তু বৌদ্ধ সম্প্রদায়ও পৃথিব্যাди পণ্ডিত এবং বিজ্ঞান, এই ষট্‌ পদার্থকে ধাতু বলিয়াছেন। বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় পাদের ১৯শ সূত্রের ভাষ্যভ্রামতীতে “যথা স্নানং ধাতুনাং সমবায়-শীজহেতুঃকুর্যে জায়তে। তত্র পৃথিবীধাতুর্বাঁজস্য সংগ্রহকৃত্যং কুর্যোতি” ইত্যাদি সম্পর্ভ প্রট্যব্য।

অধর্মরূপ সংস্কার উৎপাদিত হয়,—উৎপন্ন সেই সংস্কার নিমিত্তান্তর কর্তৃক অনুগৃহীত হইয়া অর্থাৎ দেশবিশেষ, কালবিশেষ ও অভিনব দেহবিশেষাদি নিমিত্ত-
 কারণান্তরসহকৃত হইয়া কালান্তরে ফল (স্বর্গাদি) উৎপন্ন করে। ইহা (মহর্ষি
 গৌতম কর্তৃক) উক্তও হইয়াছে—(যথা) “পূর্বকৃত কর্মফলের সম্বন্ধ প্রযুক্ত
 শরীরের উৎপত্তি হয়”।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা
 বলিয়াছেন যে, অগ্নিহোত্রাদি কর্ম বিনষ্ট হইলেও স্বর্গাদিফলোৎপত্তির অব্যবহিত
 পূর্বে পূর্বকৃত অগ্নিহোত্রাদি কর্মজন্ম ধর্ম ও অধর্মরূপ ব্যাপার থাকায় ঐ ব্যাপার-
 বস্তা সম্বন্ধে সেই কর্মও থাকে। অর্থাৎ বিনষ্ট অগ্নিহোত্রাদি কর্ম সাক্ষাৎসম্বন্ধে
 স্বর্গাদি ফলের কারণ নহে। কিন্তু অগ্নিহোত্রাদি শুভ কর্মজন্ম আত্মাতে ধর্ম
 নামে যে সংস্কার জন্মে এবং হিংসাদি অশুভ কর্মজন্ম আত্মাতে যে অধর্ম নামে
 সংস্কার জন্মে, তাহাই সাক্ষাৎ সম্বন্ধে স্বর্গ ও নরকের কারণ হয়। শাস্ত্রে এই
 তাৎপর্য্যেই অগ্নিহোত্রাদি শুভ কর্ম এবং হিংসাদি অশুভ কর্ম যথাক্রমে স্বর্গ ও
 নরকরূপ কালান্তরীণ ফলের জনক বলিয়া কথিত হইয়াছে। বিনষ্ট কর্মই যে, ঐ
 স্বর্গাদিফলের সাক্ষাৎ কারণ, ইহা শাস্ত্রের তাৎপর্য্য নহে। কারণ, যাহা
 ফলোৎপত্তির বহু পূর্বে বিনষ্ট, তাহা উহার সাক্ষাৎ কারণ হইতেই পারে না।
 কর্মজন্ম ধর্ম ও অধর্ম উৎপন্ন হইলেও উহাও অন্যান্য নিমিত্ত-কারণ-সহকৃত হইয়াই
 স্বর্গাদি ফল উৎপন্ন করে। সূত্রের অব্যবহিত পরেই কাহারও স্বর্গাদি
 জন্মে না। তাই ভাষ্যকার বলিয়াছেন, “নিমিত্তান্তরাহুগৃহীতঃ কালান্তরে ফলং
 নিম্পাদয়তি”। অর্থাৎ স্বর্গাদি ফলভোগের অনুকূল দেশবিশেষ, কালবিশেষ এবং
 অভিনব শরীরবিশেষও উহার নিমিত্তান্তর। সূত্রের ঐ সমস্ত নিমিত্ত-কারণান্তর
 উপস্থিত হইলেই ধর্ম ও অধর্মরূপ পূর্বোক্ত নিমিত্তকারণ আত্মাতে স্বর্গ ও
 নরকরূপ ফল উৎপন্ন করে। পূর্বোক্ত নিমিত্তান্তরগুলি কালান্তরেই উপস্থিত হয়,
 সূত্রের কালান্তরেই স্বর্গাদি ফল জন্মে, উহা সম্ভব হইতে পারে না। স্বর্গ ও
 নরকরূপ ফল যে, পূর্বকৃত-কর্মফল ধর্ম ও অধর্মজন্ম, ইহা মহর্ষি গৌতমের
 সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিবার জন্য ভাষ্যকার সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি গৌতম
 তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আশ্বিকের “পূর্বকৃতফলাহুবদ্ধান্তদুৎপত্তিঃ” (৬০ম)
 এই সূত্রের দ্বারা পূর্বেও ইহা বলিয়াছেন। তাৎপর্য্য এই যে, মহর্ষি ঐ সূত্রের
 দ্বারা শরীরের উৎপত্তি পূর্বকৃত কর্মফল ধর্ম ও অধর্মজন্ম, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ

করায় স্বর্গ ও নরকভোগের অমুকুল শরীরবিশেষও ধর্ম ও অধর্ম জন্ম, ইহাও কথিত হইয়াছে। তাহা হইলে স্বর্গ ও নরকরূপ ফলও যে, পূর্বকৃত কর্মফল ধর্ম ও অধর্মজন্ম, ইহাও উহার দ্বারা প্রতিপন্ন হইয়াছে।

পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে মহর্ষি এই সূত্রে দৃষ্টান্ত বলিয়াছেন, “বৃক্ষফলবৎ” অর্থাৎ বৃক্ষের ফল যেমন জনসেকাদি কস্ম' বিনষ্ট হইলেও উৎপন্ন হয়, তদ্রূপ অগ্নিহোত্রাদি কস্ম' বিনষ্ট হইলেও কস্ম'কারী আত্মার স্বর্গাদি ফল উৎপন্ন হইতে পারে। ভাষ্যকার মহর্ষির দৃষ্টান্ত ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, কোন ব্যক্তি বৃক্ষের পত্রাদি ফলোৎপত্তির জন্ম বৃক্ষের মূলে জনসেকাদি পরিকস্ম' করে। সংশোধক কস্ম'বিশেষকেই “পরিকস্ম'” বলে। কিন্তু জনসেকাদি পরিকস্ম' বৃক্ষের পত্রাদি ফলোৎপত্তি-কাল পর্যন্ত থাকে না, উহা বহু পূর্বেই বিনষ্ট হইয়া যায়। উহা বিনষ্ট হইলেও উহারই ফলে সেই অঙ্কুরিত বৃক্ষের আধার পৃথিবী পূর্বসিদ্ধ জলককূ'ক সংগৃহীত অর্থৎ “সংগ্রহ” নামক বিলক্ষণ-সংযোগ-বিশিষ্ট হইলে তখন উহার আভ্যন্তরীণ তেজঃকর্তৃক ঐ পৃথিবীতে পাক জন্মে। কাল ও তেজের সংযোগে পাথিব দ্রব্যের পাক হইয়া থাকে। তখন পচ্যমান সেই পৃথিবীধাতু অর্থাৎ সেই অঙ্কুরিত বৃক্ষের ধারক বা আধার পাথিব দ্রব্য, রসরূপ দ্রব্য উৎপন্ন করে। সেই রসরূপ দ্রব্যও পাথিব, স্ততরাং উহাও ক্রমশঃ পাকবিশিষ্ট হইয়া, বিশেষ বিশেষ বাহু বা আকৃতি লাভ করিয়া ঐ বৃক্ষের পত্র-পুষ্পাদি ফল উৎপন্ন করে। বৃক্ষমূলে জনসেকাদি পরিকস্ম' করিলে পূর্বোক্তক্রমে কালান্তরে ঐ বৃক্ষে যে সমস্ত পত্রপুষ্পাদি জন্মে, ঐ সমস্তই এখানে বৃক্ষের ফল বলিয়া কথিত হইয়াছে। সূত্রে “ফল” শব্দের অর্থ এখানে জনসেকাদি কার্যের উদ্দেশ্য পত্রপুষ্পাদি ফল। পূর্বোক্তরূপে বৃক্ষমূলে জনসেকাদি কর্মদ্বারা বৃক্ষের যে পত্রপুষ্পাদি ফলের উৎপত্তি হয়, তাহাতে পূর্ববিনষ্ট জনসেকাদি কর্ম সাক্ষাৎ কারণ নহে—পূর্বোক্ত রসদ্রব্যই উহাতে সাক্ষাৎ কারণ। কিন্তু তাহা হইলেও পূর্বকৃত জনসেকাদি কর্ম আবশ্যক, উহা বার্থ নহে। কারণ, ঐ জনসেকাদি কর্ম না করিলে পূর্বোক্তক্রমে পূর্বোক্ত রসদ্রব্য জন্মিতেই পারে না। স্ততরাং সেই বৃক্ষের পত্রাদি ফলও জন্মিতেই পারে না। এইরূপ অগ্নিহোত্রাদি কর্মও যদিও পূর্বে বিনষ্ট হওয়ায় স্বর্গাদি ফলের সাক্ষাৎ কারণ নহে, তথাপি উহা না করিলে যখন স্বর্গাদিফলের সাক্ষাৎকারণ ধর্ম ও অধর্ম জন্মে না, তখন স্বর্গাদিফলভোগে ঐ কর্মও আবশ্যক। ঐ কর্ম, ধর্ম ও অধর্মরূপ ব্যাপারের সাক্ষাৎ কারণ হওয়ায় ঐ ব্যাপার দ্বারা ঐ কর্মও স্বর্গাদির কারণ হইতে পারে।

শাস্ত্রেরও ইহাই সিদ্ধান্ত । বিনষ্ট অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মই স্বর্গাদিকলের সাক্ষাৎ কারণ,
ইহা শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত নহে ॥ ৪৬ ॥

ভাষ্য । তাদিদং প্রাঙ্‌নিপ্তেন্নিপ্তেন্নিপ্তাদ্যমানং—

সূত্র । নাসন্ন সন্ন সদসং, সদসাতোষৈবধর্ম্যাং ॥ ৪৭ ॥ ৩১০ ॥

অনুবাদ । (পূর্বপক্ষ) নিপ্তজ্ঞমান অর্থাৎ জায়মান সেই এই ফল উৎপত্তির
পূর্বে অসং নহে, সং নহে, সং ও অসং অর্থাৎ উক্ত উভয়রূপও নহে ; কারণ, সং
ও অসত্তের বৈধর্ম্যা (বিরুদ্ধ ধর্মবস্ত) আছে, অর্থাৎ যাহা সং, তাহা অসং হইতে
পারে না, যাহা অসং, তাহা সং হইতে পারে না, সম্ব ও অসম্ব পরস্পর বিরুদ্ধে ।

ভাষ্য । প্রাঙ্‌নিপ্তেন্নিপ্তেন্নিপ্তধর্ম্যকং নামং, উপাদাননিয়মাৎ কস্যাচিদুৎপত্তয়ে
কিঞ্চিদুপাদেয়ং, ন সম্বৎ সম্বস্যোতি, অসদভাবে নিয়মো নোপপদ্যত ইতি । ন
সং, প্রাঙ্‌উৎপত্তৌষৈবদ্যমানস্যোৎপত্তিরনুপপন্নেতি । ন সদসং, সদসাতোষৈ-
বধর্ম্যাং, সন্নিতিত্যাভ্যানুজ্ঞা, অসন্নিতিত্যা প্রতিষেধঃ, এতয়োর্ব্যাঘাতো বৈধর্ম্যাং,
ব্যাঘাতাদব্যতিরেকানুপপত্তিরিতি ।

অনুবাদ । উৎপত্তিধর্ম্যক বস্তু উৎপত্তির পূর্বে (১) “অসং” নহে ; কারণ,
উপাদান-কারণের নিয়ম আছে (অর্থাৎ) কোন বস্তুর উৎপত্তির নিমিত্ত কোন
বস্তুবিশেষই উপাদেয় (গ্রাহ), সকল বস্তুর উৎপত্তির নিমিত্ত সকল বস্তু উপাদেয়
নহে । “অসদভাবে” অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে কার্যের অসম্ব হইলে (পূর্বোক্তরূপ)
নিয়ম উপপন্ন হয় না । (২) “সং” নহে, অর্থাৎ উৎপত্তিধর্ম্যক বস্তু উৎপত্তির
পূর্বে বিद्यমান নহে ; কারণ, উৎপত্তির পূর্বে বিद्यমান বস্তুর উৎপত্তি উপপন্ন হয়
না । (৩) “সদসং” ও নহে, অর্থাৎ উৎপত্তিধর্ম্যক বস্তু উৎপত্তির পূর্বে সং ও
অসং, এই উভয়াশ্রুকও নহে । কারণ, সং ও অসত্তের বৈধর্ম্যা আছে । বিশদার্থ এই
যে, “সং” ইহা পদার্থের স্বীকার, “অসং” ইহা পদার্থের নিষেধ, এই উভয়ের
অর্থাৎ “সং” ও “অসত্তে”র ব্যাঘাতরূপ বৈধর্ম্যা আছে, ব্যাঘাতবশতঃ
“অব্যতিরেকে”র অর্থাৎ “সং” ও “অসত্তে”র অভেদের উপপত্তি হয় না ।

টিপ্পনী । মহর্ষি তাঁহার পূর্বোক্ত দশম প্রমেয় “ফলে”র পরীক্ষা করিতে প্রথমে
অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মের ফল যে, কালান্তরীণ এবং অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্ম পূর্বে বিনষ্ট
হইলেও (তজ্জন্ম ধর্ম ও অধর্মরূপ ব্যাপারের দ্বারা) উহার ফল স্বর্গাদি যে

কালান্তরেও হইতে পারে, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। সুখ ও দুঃখের উপভোগ মুখ্য ফল হইলেও সুখ ও দুঃখ এবং উহার উপভোগের সাধন দেহাদিও ফল, ইহা প্রথম অধ্যায়ে “প্রবৃত্তিদোষজনিতোহর্থঃ ফলং” (১২০) এই সূত্রের দ্বারা কথিত হইয়াছে। সুতরাং অগ্নিহোত্রাদি কর্মের ফলের পরীক্ষাও এখানে মহর্ষির পূর্বকথিত ফল-পরীক্ষা। বস্তুতঃ জ্ঞান পদার্থমাত্রই “ফল”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথও মহর্ষিকথিত ফলের লক্ষণ-ব্যাখ্যায় উপসংহারে উহাই বলিয়াছেন। এখন প্রশ্ন এই যে, ঐ ফল বা জ্ঞানপদার্থমাত্র কি উৎপত্তির পূর্বে অসৎ, অথবা সৎ, অথবা সদসৎ? যদি উহার কোন পক্ষই সম্ভব না হয়, তাহা হইলে ফলের অস্তিত্বই থাকে না, সুতরাং কার্যকারণভাবই অলীক হয়। তাহা হইলে মহর্ষির পূর্বোক্তরূপ বিচার ও সিদ্ধান্তও অসম্ভব। কারণ, যদি “ফল”র অস্তিত্বই না থাকে, তবে আর তাহার কারণের অস্তিত্ব কিরূপে থাকিবে? তাহার উৎপত্তির কাল ও কারণ বিষয়ে বিচারই বা কিরূপে হইবে? মহর্ষি এই জ্ঞানই এখানে তাঁহার মতামুসারে ফল বা জ্ঞান পদার্থমাত্রই যে, উৎপত্তির পূর্বে অসৎ, এই পক্ষই সমর্থন করিতে প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, জায়মান যে ফল অর্থাৎ জ্ঞান পদার্থ, তাহা উৎপত্তির পূর্বে “অসৎ”, ইহা বলা যায় না এবং “সৎ”, ইহাও বলা যায় না এবং “সদসৎ” অর্থাৎ “সৎ”ও বটে এবং “অসৎ”ও বটে, ইহাও বলা যায় না। তৃতীয় পক্ষ কেন বলা যায় না? তাই মহর্ষি সূত্রশেষে বলিয়াছেন,—“সদসতোকৈর্ধর্ম্যাং” অর্থাৎ সৎ ও অসতের বিরুদ্ধ-ধর্মবস্তা আছে। সতের ধর্ম সত্ত্ব, অসতের ধর্ম অসত্ত্ব—এই উভয় পরস্পর বিরুদ্ধ, উহা একাধারে থাকে না। সুতরাং জ্ঞানপদার্থ সৎও বটে এবং অসৎও বটে, অর্থাৎ উহাতে সত্ত্ব ও অসত্ত্ব, এই উভয় ধর্মই আছে, ইহা কোনরূপেই হইতে পারে না। ভাষ্যকার ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, “সৎ” ইহা পদার্থের স্বীকার এবং “অসৎ” ইহা পদার্থের প্রতিষেধ, অর্থাৎ সৎ বলিলে পদার্থ আছে, ইহাই বলা হয় এবং অসৎ বলিলে পদার্থ নাই, ইহাই বলা হয়। সুতরাং একই পদার্থকে সৎ ও অসৎ উভয় বলা যায় না। যে পদার্থ সৎ তাহাই আবার অসৎ হইতে পারে না। একই পদার্থে সত্ত্ব ও অসত্ত্ব ব্যাহত বা বিরুদ্ধ। সুতরাং ঐ ব্যাঘাত-রূপ বৈধর্ম্যবশতঃ সৎ ও অসতের যে “অব্যতিরেক” অর্থাৎ অভেদ, তাহা উপপন্ন হয় না। অর্থাৎ যাহা সৎ, তাহাই অসৎ, ঐ উভয় অভিন্ন, ইহা কোনরূপে সম্ভব নহে। পূর্বোক্ত ফল বা জ্ঞান পদার্থ উৎপত্তির পূর্বে অসৎ, এই প্রথম পক্ষ কেন

বলা যায় না ? ইহা বুঝাইতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন—“উপাদাননিয়মাৎ”। অর্থাৎ ভাবকার্য্যমাত্রেরই উপাদান-কারণের নিয়ম আছে। সকল পদার্থই সকল কার্য্যের উপাদান কারণরূপে গৃহীত হয় না। পার্থিব ঘটের উৎপত্তির জন্য উপাদানমুক্তিকা বিশেষই গৃহীত হয়। বস্তুর উৎপত্তির জ্ঞাত্ব সূত্রই গৃহীত হয়। এইরূপ সমস্ত ভাবকার্য্যেই ভিন্ন ভিন্ন দ্রব্যবিশেষই যে, উপাদান-কারণ, ইহা সর্বসম্মত। কিন্তু ঐ ভাবকার্য্য যদি উৎপত্তির পূর্বে অসৎ বা সর্বথা অবিद्यমানই হয়, তাহা হইলে উহার পূর্বোক্তরূপ উপাদান-কারণনিয়মের উপপত্তি হয় না। অর্থাৎ সকল পদার্থই সকল কার্য্যের উপাদান-কারণ হইতে পারে। কারণ, এই মতে ঘটের উৎপত্তির পূর্বে ঘট যেমন অসৎ, বস্তুদিগ্ৰে অজ্ঞাত কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বেও বস্তুদিগ্ৰে ঐরূপ অসৎ। উৎপত্তির পূর্বে সকল কার্য্যেরই অসৎ সমান। তাহা হইলে মুক্তিকাও বস্তুর উপাদান-কারণ হইতে পারে। সূত্রও ঘটের উপাদান-কারণ হইতে পারে। যদি মুক্তিকা হইতে সর্বথা অবিद्यমান ঘটের উৎপত্তি হইতে পারে, তাহা হইলে উহা হইতে সর্বথা অবিद्यমান বস্তুরও উৎপত্তি হইতে পারিবে না কেন ? উৎপত্তির পূর্বে যখন ঘটপটাদি সকল কার্য্যই অসৎ বা সর্বথা অবিद्यমান, তখন সকল পদার্থ হইতেই সকল কার্য্যের উৎপত্তি হউক ? সংকার্য্যবাদী সাংখ্যসম্প্রদায় উৎপত্তির পূর্বে ভাবকার্য্যকে সংই বলিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে উৎপত্তি বলিতে বিद्यমান কার্য্যেরই অভিব্যক্তি বা আবির্ভাব। ঐ উৎপত্তির পূর্বে ভাবকার্য্য তাহার উপাদান-কারণে সূক্ষ্মরূপে বিद्यমানই থাকে। যে পদার্থে যে কার্য্য বিद्यমান থাকে, সেই পদার্থই সেই কার্য্যের উপাদান -কারণ। বস্তুর উপাদান-কারণ সূত্রসমূহে পূর্ব হইতেই সেই বস্তু সূক্ষ্মরূপে বিद्यমান থাকে বলিয়াই এই সূত্রসমূহ হইতেই সেই বস্তুর উৎপত্তি হয়—মুক্তিকা হইতে উহার উৎপত্তি হয় না। ফলকথা, উক্তমতে ভাবকার্য্যের উপাদান কারণের নিয়মের উপপত্তি হইতে পারে। পূর্বপক্ষবাদী মহর্ষি গোতম এই সূত্রে “ন সং” এই বাক্যের দ্বারা বলিয়াছেন যে, জ্ঞাত পদার্থ যে উৎপত্তির পূর্বে সং, ইহাও বলা যায় না। ভাষ্যকার এই দ্বিতীয় পক্ষের অল্পপত্তি বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, উৎপত্তির পূর্বে যাহা বিद्यমান, তাহার উৎপত্তি উপপন্ন হয় না। অর্থাৎ যাহা পূর্ব হইতে বিद्यমানই আছে, তাহার আবার উৎপত্তি হইবে কিরূপে ? যাহা পূর্বেই বিद्यমান আছে, তাহা পূর্বেই উৎপন্ন হইয়াছে, ইহা বলিতেই হইবে। সুতরাং তাহার আবার উৎপত্তি হয় বলিলে উৎপন্নের পুনরুৎপত্তিই

বলা হয়। কিন্তু তাহা কোনরূপেই সম্ভব হয় না। মূল কথা, জ্ঞান পদার্থ বা কার্যমাত্রই উৎপত্তির পূর্বে অসৎ নহে, সৎ সহে, সদস্যও নহে, উহার কোন পক্ষই বলা যায় না। জ্ঞান পদার্থ উৎপত্তির পূর্বে সৎও নহে, অসৎও নহে, ঐ উভয় হইতে বিপরীত চতুর্থ প্রকার, ইহাও একটি পক্ষ হইতে পারে। মহর্ষি ও ভাষ্যকার এখানে ঐ পক্ষের কোন উল্লেখ না করিলেও বাস্তবিকরূপে ঐ পক্ষেরও উল্লেখপূর্বক উহার প্রতিষেধ করিতে বলিয়াছেন যে, সৎও নহে, অসৎও নহে, এমন কোন কার্য হইতেই পারে না। ঐরূপ কোন কার্যের স্বরূপ নির্দেশ করা যায় না। সুতরাং তাদৃশ কার্য অলীক। যাহার স্বরূপ নির্দেশই করা যায় না, তাহা কোন পদার্থই হইতে পারে না ॥ ৪৭ ॥

ভাষ্য। প্রাগ্ভূতপত্তেরূপাতিত্বধর্মকমসাদিত্যস্থা, কস্মাৎ ?

অনুবাদ। (উত্তর) উৎপত্তিধর্মক বস্তু উৎপত্তির পূর্বে অসৎ, ইহা তত্ত্ব, অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত প্রথম পক্ষই সত্য বা প্রকৃত সিদ্ধান্ত। (প্রশ্ন) কেন ?

সূত্র। উৎপাদ-ব্যয়দর্শনাৎ ॥ ৪৮ ॥ ৩১১ ॥

অনুবাদ। (উত্তর) যেহেতু উৎপত্তি ও বিনাশের দর্শন হয়।

টিপ্পনী। উৎপত্তিধর্মক অর্থাৎ জ্ঞান পদার্থমাত্রই উৎপত্তির পূর্বে অসৎ অর্থাৎ উৎপত্তি না হওয়া পর্যন্ত উহা সর্বথা অবিদ্যমান, ইহাই আরম্ভবাদী মহর্ষি গোতমের সিদ্ধান্ত। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা তাহার উক্ত সিদ্ধান্তের প্রমাণ সূচনা করিয়াছেন। মহর্ষির কথা এই যে, যখন ঘটাদি কার্যের উৎপত্তি ও বিনাশ প্রত্যক্ষসিদ্ধ, তখন ঐ ঘটাদি কার্য যে, উৎপত্তির পূর্বে বিদ্যমান থাকে না, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, ঘটাদি কার্য যদি পূর্বে হইতে বিদ্যমানই থাকে, তাহা হইলে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। যাহা বিদ্যমানই আছে, তাহার আবার উৎপত্তি বলা যায় কিরূপে? আত্মা পূর্বে হইতেই বিদ্যমান আছে, এবং আত্মার কখনও বিনাশ হয় না, ইহা সিদ্ধ হওয়ায় যেমন আত্মার উৎপত্তি বলা যায় না, তদ্রূপ সমস্ত ভাবকার্যই যদি উৎপত্তির পূর্বেও অর্থাৎ অনাদি কাল হইতেই বিদ্যমানই থাকে, এবং উহার বিনাশ না হয়, তাহা হইলে সমস্ত কার্য বা সকল পদার্থেরই নিত্যত্ব সিদ্ধ হওয়ায় আত্মার ন্যায় কোন পদার্থেরই উৎপত্তি বলা যায় না। কিন্তু ঘটাদি কার্যের উৎপত্তি প্রত্যক্ষসিদ্ধ, ঘটাদিকার্যের নিয়ত কারণগুলি উপস্থিত হইলে উহার উৎপত্তি হয়, ইহা

সকলেরই পরিদৃষ্ট সত্য। সূত্রবাং উহার দ্বারা ঘটাদিকার্য যে, উৎপত্তির পূর্বে বিद्यমান ছিল না, এই সিদ্ধান্ত অবশ্যই সিদ্ধ হইবে। কারণ, বিद्यমান পদার্থের উৎপত্তি হইতে পারে না। অনেক জন্ত পদার্থের উৎপত্তি প্রত্যক্ষসিদ্ধ না হইলেও অমুমান-প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয়। মহর্ষি এই জন্তই সূত্রে বিনাশার্থক “বায়” শব্দের প্রয়োগ করিয়া সূচনা করিয়াছেন যে, জন্ত ভাবপদার্থমাত্রেই যখন কোন সময়ে বিনাশ হয়, অন্ততঃ প্রলয়কালেও উহাদিগের বিনাশ স্বীকার করিতেই হইবে, তখন ঐ সমস্ত পদার্থের উৎপত্তিও স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, অতুৎপন্ন ভাব পদার্থের কখনই বিনাশ হইতে পারে না। অর্থাৎ যাহা বিনাশী ভাব পদার্থ, তাহা উৎপত্তিমান, এইরূপ ব্যাপ্তিজ্ঞানবশতঃ বিনাশিতাবৎ হেতুর দ্বারা সমস্ত জন্ত ভাবপদার্থের উৎপত্তিমত্ব অমুমান প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হওয়ায় সেই উৎপত্তিমত্ব হেতুর দ্বারা ঐ সকল পদার্থেরই উৎপত্তির পূর্বে অসম্ব সিদ্ধ হয়। কারণ, উৎপত্তির পূর্বে সম্ব বা বিদ্যমানতা থাকিলে উৎপত্তি হইতে পারে না। বিদ্যমান পদার্থের উৎপত্তি বলা যায় না।

ভাষ্যকার এখানে পূর্বেই “প্রাপ্তুৎপত্তেঃ পত্তিধর্মকমদিত্যাক্ষা”—এই বাক্যের দ্বারা মহর্ষির সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়া, পরে উহার সাধকরূপে মহর্ষির এই সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন। কিন্তু “তাৎপৰ্যপরিভূতি” গ্রন্থে উদয়নাচার্যের কথার দ্বারা এবং বৃত্তিকার বিশ্বনাথ পঞ্চানন এবং “শ্রায়সূত্রবিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্যের ব্যাখ্যার দ্বারা তাঁহাদিগের মতে এখানে “প্রাপ্তুৎপত্তেঃ” ইত্যাদি বাক্য সূত্রেরই প্রথম অংশ, উহা ভাষ্য নহে, ইহাই বুঝা যায়। কিন্তু তাহা হইলে ভাষ্যকার এই সূত্রের ভাষ্য করেন নাই, ইহা বলিতে হয়। কারণ, এই সূত্রের অবতারণা করিয়া ভাষ্যকার ইহার কোন ব্যাখ্যা করেন নাই। আমাদিগের মনে হয়, ভাষ্যকার “প্রাপ্তুৎপত্তেঃ” ইত্যাদি “কস্মাৎ ?” ইত্যন্ত সন্দর্ভের দ্বারা পূর্বেই এই সূত্রের ভাষ্য প্রকাশ করিয়া, পরে এই সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন। ভাষ্যকার প্রথম অধ্যায়েও কোন স্থলে পূর্বেই ভাষ্য প্রকাশ করিয়া, পরে সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন। সেখানে তাৎপৰ্য্যটীকাকারও উহাই লিখিয়াছেন। (১ম খণ্ড) ২৭০—৭২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। এখানে ভাষ্যকারের “কস্মাৎ” এই প্রশ্নবাক্যের দ্বারাও পূর্বেক্ত “প্রাপ্তুৎপত্তেঃ”, ইত্যাদি বাক্য যে, তাঁহার নিজেরই বাক্য, ইহাও বুঝা যায়। শ্রায়বৃত্তিকে উদ্ভোতকরের ব্যাখ্যার দ্বারাও উহাই বুঝা যায়। “শ্রায়সূচীনিবন্ধ” এবং “শ্রায়সূত্রোক্তার গ্রন্থেও “উৎপাদব্যয়দর্শনাং”

এইরূপ স্বত্বপাঠই গৃহীত হইয়াছে। তদনুসারে এখানে ঐরূপ স্বত্বপাঠই গৃহীত হইল। ভাষ্যে “অন্ধা” এই অব্যয় শব্দের অর্থ সত্য বা তত্ত্ব’ ॥ ৪৮ ॥

ভাষ্য। যৎ পদনরুৎ প্রাগদুৎপত্তেঃ কার্যং নাসদুপাদাননিয়মাদিত—

অনুবাদ। উৎপত্তির পূর্বে কার্য্য অসৎ নহে, যেহেতু উপাদান-কারণের নিয়ম আছে, এই যাহা পূর্বে বলা হইয়াছে, (তদন্তরে মহর্ষি এই স্বত্ব বলিয়াছেন)—

সূত্র। বুদ্ধিসিদ্ধন্ত তদসৎ ॥ ৪৯ ॥ ৩১২ ॥

অনুবাদ। (উত্তর) সেই “অসৎ” অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে অবিদ্যমান ভবিষ্যৎ কার্য্য (এই কারণের দ্বারাই জন্মে, অল্প কারণের দ্বারা জন্মে না, ইহা অনুমান প্রমাণ-জ্ঞা) বুদ্ধি-সিদ্ধই।

ভাষ্য। ইদমস্যোৎপত্তয়ে সমর্থং, ন সমর্থমিত প্রাগদুৎপত্তেন্নিয়তকারণং কার্য্যং বন্ধ্যম্ সিদ্ধমুৎপত্তি-নিয়মদর্শনাৎ। তস্মাদুপাদাননিয়মস্যোপপত্তিঃ। সতি তু কার্য্যে প্রাগদুৎপত্তেরুৎপত্তিরেব নাস্তীতি।

অনুবাদ। এই কার্য্যের উৎপত্তির নিমিত্ত এই পদার্থ সমর্থ, সকল পদার্থই সমর্থ নহে, এইরূপে উৎপত্তির পূর্বে নিয়ত কারণবিশিষ্ট কার্য্য বুদ্ধির দ্বারা অর্থাৎ অনুমানরূপ বুদ্ধির দ্বারা সিদ্ধ, যেহেতু উৎপত্তির নিয়ম দেখা যায়। অতএব উপাদান-কারণের নিয়মের উপপত্তি হয়। কিন্তু উৎপত্তির পূর্বে কার্য্য “সৎ” অর্থাৎ বিদ্যমান থাকিলে উৎপত্তিই থাকে না, অর্থাৎ তাহা হইলে উৎপত্তি পদার্থই অলীক বলিতে হয়।

টিপ্পনী। এই স্বত্বের দ্বারা সরলভাবে মহর্ষির বক্তব্য বুঝা যায় যে, সেই ফল বা কার্য্যমাত্র উৎপত্তির পূর্বে অসৎ, ইহা বুদ্ধিসিদ্ধ অর্থাৎ অনুভব-সিদ্ধ। কারণ, ঘটাদি কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বে ঐ ঘটাদি কার্য্য আছে, ইহা কেহই বুঝে না; পরন্তু উহা নাই, ইহাই সকলে বুঝিয়া থাকে। সাক্ষরলৌকিক ঐ অনুভবের অপলাপ করিয়া কোনরূপেই ঘটাদি কার্য্যকে উৎপত্তির পূর্বেও সৎ বলা যায় না। কিন্তু কার্য্য উৎপত্তির পূর্বে অসৎ হইলে উপাদানের নিয়ম থাকে না, অর্থাৎ সকল পদার্থই সকল কার্য্যের উপাদানকারণ হইতে পারে এবং

লোকে সকল কার্যের উৎপত্তির নিমিত্ত সকল পদার্থকেই উপাদান (গ্রহণ) করিতে পারে। অতএব কার্য উৎপত্তির পূর্বে অসৎ নহে, এই যে পূর্বপক্ষ সর্বপ্রথমে উক্ত হইয়াছে, তাহার উত্তর দেওয়া আবশ্যক। উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন ব্যতীত মহাবীর নিজ সিদ্ধান্ত সিদ্ধ হইতে পারে না। তাই ভাষ্যকার এখানে প্রথমে তাঁহার পূর্বব্যাখ্যাত ঐ পূর্বপক্ষের উল্লেখ করিয়া, তাহার উত্তরস্বরূপেই এই সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন। বাস্তবিককার প্রভৃতিও এখানে ঐ ভাবেই সূত্রতাৎপর্য গ্রহণ করিয়াছেন। ভাষ্যকার সূত্রতাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, এই কার্যের উৎপত্তির নিমিত্ত এই পদার্থই সমর্থ, সকল পদার্থ সমর্থ নহে, এইরূপে উৎপত্তির পূর্বেই কার্য যে নিয়ত কারণবিশিষ্ট, ইহা বুদ্ধিসিদ্ধ। তাৎপর্যটীকাকার ইহা পরিশ্ফুট করিয়া বলিয়াছেন যে, 'সেই অসৎ অর্থাৎ ভাবি কার্য এই কারণের দ্বারাই জন্মে, অন্তের দ্বারা জন্মে না, ইহা অজ্ঞমান প্রমাণ জন্ত-বুদ্ধিসিদ্ধই। তাৎপর্য এই যে, প্রথমে কোন দ্রব্য হইতে কোন কার্যের উৎপত্তি দেখিলে অথবা কোন প্রমাণের দ্বারা নিশ্চয় করিলে তখন এই জাতীয় কার্যের প্রতি এই জাতীয় দ্রব্যই উপাদান-কারণ, এইরূপ সামান্যতঃ অজ্ঞমানপ্রমাণের দ্বারাই নিশ্চয় জন্মে। তদনুসারেই লোকে তজ্জাতীয় কার্যের উৎপাদন করিতে তজ্জাতীয় দ্রব্যকেই উপাদান-কারণরূপে গ্রহণ করে। সুতরাং কার্যের উৎপত্তির পূর্বেও পূর্বোক্তরূপে সামান্য কার্য-কারণ-ভাবজ্ঞানবশতঃ সেই কার্যবিশেষের উৎপাদনে লোকের প্রবৃত্তি হইয়া থাকে। উহাতে বিশেষ কার্য-কারণ-ভাব-জ্ঞানের কোন অপেক্ষা নাই। উদ্ভোতকরও এই সূত্রের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত যে উপাদান নিয়ম উৎপত্তির পূর্বেও কার্যের সত্তার সাধক বলিয়া কথিত হইয়াছে, উহা ঐ সত্তাপ্রযুক্ত নহে, কিন্তু কারণের সামর্থ্যপ্রযুক্ত। অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে কার্যের সত্তা না থাকিলেও পূর্বোক্তরূপ উপাদান-নিয়মের উপপত্তি হয়। কারণ, সকল পদার্থ হইতেই সকল কার্যের উৎপত্তি দৃষ্ট হয় না—পদার্থবিশেষ হইতেই কার্যবিশেষের উৎপত্তি দৃষ্ট হয়। সুতরাং এই পদার্থই এই কার্যের উৎপাদনে সমর্থ, এইরূপ বুদ্ধিবশতঃই যে কার্যের উৎপাদনে যে পদার্থ সমর্থ, সেই পদার্থকেই সেই কার্যের উৎপাদন করিতে গ্রহণ করে। ফলকথা, পদার্থবিশেষেই যে কার্যবিশেষের উৎপাদনে

১। তদসদৃশাবিকাষ্যমনেনৈব কারণেন জনাতে নান্যন ইতানুমানাদবাস্থ্যমিতি মেবেতাৎ'।

—তাৎপর্যটীকা।

সামর্থ্য আছে, ইহা উৎপত্তির নিয়ম দর্শনবশতঃই নিশ্চয় করা যায়। মুক্তিকা হইতেই পার্থিব ঘট জন্মে, সূত্র হইতে জন্মে না, সূত্র হইতেই বস্ত্র জন্মে; মুক্তিকা হইতে জন্মে না, এইরূপ নিয়ম পরিদৃষ্ট। সুতরাং মুক্তিকায় পার্থিব ঘটোৎপাদনের সামর্থ্য আছে, সূত্রে উহা নাই; সূত্রে বস্ত্রোৎপাদনের সামর্থ্য আছে, মুক্তিকায় উহা নাই, এইরূপে সর্বত্রই কার্য্যবিশেষের উৎপাদনে নিয়ত পদার্থবিশেষেরই সামর্থ্য অবধারিত হয়। সুতরাং পূর্বোক্তরূপে কার্য্য যে নিয়ত কারণ-বিশিষ্ট, ইহা উৎপত্তির পূর্বেও অবধারিত হয়। তাহা হইলে কার্য্যের উপাদান-কারণের নিয়মেরও উপপত্তি হয়। ভাষ্যকার প্রভৃতি যে “সামর্থ্য” বলিয়াছেন, উহার দ্বারা কার্য্যবিশেষের উৎপাদনে পদার্থবিশেষেরই সামর্থ্য অর্থাৎ শক্তি আছে, সেই শক্তিবশতঃই পদার্থবিশেষই কার্য্যবিশেষ উৎপন্ন করে, উক্ত শক্তি না থাকায় সকল পদার্থই সকল কার্য্য উৎপন্ন করিতে পারে না ইহাই বুঝা যায়। কিন্তু নৈয়ায়িক মতে কারণত্বই কারণগত শক্তি। কারণত্ব ভিন্ন কারণের পৃথক কোন শক্তি নৈয়ায়িকগণ স্বীকার করেন নাই। “শ্রায়কুসুমাজলি”র প্রথম স্তবকে মহা-নৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য কারণত্ব ভিন্ন কারণগত আর যে কোন শক্তি নাই, ইহা বহু বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। তাহা হইলে বুঝা যায় যে, মুক্তিকা হইতে পার্থিব ঘটের উৎপত্তি দেখিলে মুক্তিকায় পার্থিব ঘটের সামর্থ্য অর্থাৎ কারণত্ব আছে, ইহাই অবধারিত হয়। এইরূপ সূত্র হইতে বস্ত্রের উৎপত্তি দেখিলে সূত্রে বস্ত্রের সামর্থ্য অর্থাৎ কারণত্ব আছে, ইহা অবধারিত হয়। মুক্তিকা হইতে কখনও বস্ত্রের উৎপত্তি দেখা যায় না, সূত্র হইতে কখনও ঘটের উৎপত্তি দেখা যায় না, তদ্বিষয়ে অন্য কোন প্রমাণও পাওয়া যায় না, এ জ্ঞাত মুক্তিকায় বস্ত্র-কারণত্ব এবং সূত্রে ঘটকারণত্ব নাই, ইহাও অবধারিত হয়।

সংকার্য্যবাদী সাংখ্যসম্প্রদায়ের প্রথম কথা এই যে, কার্য্য যদি উৎপত্তির পূর্বেও অসৎ হয়, তাহা হইলে উহার উৎপত্তি হইতেই পারে না। কারণ, যাহা অসৎ, তাহা উৎপন্ন করা যায় না। অসৎকে কেহ সৎ করিতে পারে না—সহস্র শিল্পীও নীলকে পীত করিতে পারে না। এতদুত্তরে অসৎকার্য্যবাদী নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের কথা এই যে, যাহা সর্বকালেই অসৎ, তাহাকেই কেহ উৎপন্ন করিতে পারে না, কোন কালেই তাহার সত্তা সম্পাদন করা যায় না। কিন্তু কার্য্য ত গগনকুসুমাদির শ্রায় সর্বকালেই অসৎ নহে। কার্য্য উৎপত্তির পূর্বে অসৎ হইলেও পরে সৎ। সৎ ও অসৎ এই উভয়ই কার্য্যের ধর্ম্ম। তন্মধ্যে

কার্যের উৎপত্তির পূর্বকালে তাহাতে “অসত্ত্ব” ধর্ম থাকে এবং উৎপত্তিকাল হইতে কার্যের স্থিতিকাল পর্যন্ত তাহাতে “সত্ত্ব” ধর্ম থাকে। কার্য যখন একেবারে অসৎ বা অলীক নহে, তখন উৎপত্তির পূর্বে কার্যরূপ ধর্মী না থাকিলেও তাহাতে তৎকালে অসত্ত্ব ধর্ম থাকিতে পারে। কারণ, কার্যরূপ ধর্মী অসিদ্ধ নহে। ঐ ধর্মী যখন পরে সৎ হইবে, তখন কালবিশেষে উহাতে অসত্ত্ব ও সত্ত্ব, এই ধর্মদ্বয়ই থাকিতে পারে। ইহা স্বীকার না করিলে সাংখ্যসম্প্রদায়ের উপপত্তি হইতে পারে না। কারণ, সাংখ্যসম্প্রদায়ের মতে যেমন তিলের মধ্যে তৈল থাকে, ধাতুর মধ্যে তড়ুল থাকে, গাভীর স্তনমধ্যে দুগ্ধ থাকে, তদ্রূপই মৃত্তিকার মধ্যে ঘট থাকে, সূত্রের মধ্যে বস্ত্র থাকে। তিল প্রভৃতি হইতে তৈল প্রভৃতির আবির্ভাবের ন্যায় মৃত্তিকা প্রভৃতি হইতে ঘটাদি কার্যের আবির্ভাব হয়। কিন্তু ইহাতে জিজ্ঞাস্য এই যে, যেমন তিল প্রভৃতির মধ্যে তৈলাদি থাকে, তদ্রূপই কি মৃত্তিকার মধ্যে ঘট থাকে? এবং সূত্রের মধ্যে বস্ত্র থাকে? সাংখ্যসম্প্রদায়ের পূর্বোক্ত দৃষ্টান্তগুলি কি প্রকৃত স্থলে ঠিকই হইয়াছে? ঘট ও বস্ত্রাদি পদার্থ সাংখ্যসম্প্রদায় ঠিক যেরূপে প্রত্যক্ষ করিতেছেন এবং তদ্বারা জলাহরণাদি কার্য করিতেছেন, ঐ ঘটাদি পদার্থ কি বস্তুতঃ পূর্ব হইতেই ঠিক সেইরূপেই মৃত্তিকাদির মধ্যে ছিল? তাহা হইলে আর ঐ ঘটাদি পদার্থের আবির্ভাবের পূর্বে, “ঘট হয় নাই”, “ঘট হইবে,” বস্ত্র হয় নাই”, “বস্ত্র হইবে”, ইত্যাদি কথা কেহই বলিতে পারেন না। কিন্তু সাংখ্য সম্প্রদায়ও ত তখন ঐরূপ কথা বলিয়া থাকেন। সূত্রাং সাংখ্যসম্প্রদায়ও ঘটাদি পদার্থের আবির্ভাবের পূর্বে পূর্বোক্তরূপ বাক্যের দ্বারা ঘটাদিরূপে ঘটাদি পদার্থের অসত্তা প্রকাশ করেন, ইহা তাঁহাদিগেরও স্বীকার্য। ফল কথা, ধান্যের মধ্যে যেমন পূর্ব হইতেই তণ্ডুলরূপে তণ্ডুলের সত্তা আছে, গাভীর স্তনের মধ্যে যেমন পূর্ব হইতেই দুগ্ধরূপে দুগ্ধের সত্তা আছে, তদ্রূপ পূর্ব হইতেই মৃত্তিকার মধ্যে ঘটরূপে ঘটের সত্তা এবং সূত্রের মধ্যে বস্ত্ররূপে বস্ত্রের সত্তা আছে, ইহা কোনরূপেই বলা যাইতে পারে না। সূত্রাং মৃত্তিকাদি উপাদান-কারণে পূর্বে ঘটাদিরূপে ঘটাদি পদার্থ যে অসৎ, ইহা সাংখ্যসম্প্রদায়ও স্বীকার করিতে বাধ্য। তাহা হইলে পূর্বে ঘটাদিরূপে অসৎ ঘটাদি ধর্মীতে অসত্ত্বরূপ ধর্ম তাহাদিগেরও স্বীকার্য।

সংকার্যবাদ সমর্থনে সাংখ্যসম্প্রদায়ের দ্বিতীয় যুক্তি এই যে, কারণের সহিত কার্যের সম্বন্ধ অবশ্য স্বীকার্য। কারণ, যাহা কার্যের সহিত সম্বন্ধ, তাহাই ঐ

কার্যের জনক হইতে পারে ও হইয়া থাকে । অন্যথা মৃত্তিকা হইতেও বস্তুর উৎপত্তি এবং সূত্র হইতেও ঘটের উৎপত্তি কেন হয় না ? কার্যের সহিত কারণের চিরন্তন সম্বন্ধ স্বীকার করিলে উক্তরূপ আপত্তি হইতে পারে না । কারণ, যে কার্যের সহিত যে পদার্থ সম্বন্ধযুক্ত, সেই পদার্থই সেই কার্যের উৎপাদক হইয়া থাকে, এইরূপ নিয়ম স্বীকার করা যায় । ঘটের সহিতই মৃত্তিকার সেই সম্বন্ধ আছে, বস্তুর সহিত উহা নাই, অতএব মৃত্তিকা হইতে ঘটেরই উৎপত্তি হয়, বস্তুর উৎপত্তি হয় না । এখন পূর্বোক্ত যুক্তিবশতঃ যদি ঘটের সহিত মৃত্তিকার সম্বন্ধ অবশ্য স্বীকার্য্য হয়, তাহা হইলে ঐ ঘটের উৎপত্তির পূর্বেও উহার সত্তা স্বীকার করিতেই হইবে । কারণ, পূর্বে ঘট অসৎ হইলে তাহার সহিত বিद्यমান মৃত্তিকার সম্বন্ধ থাকিতে পারে না । “সৎ” ও “অসৎ” সম্বন্ধ অসম্ভব । সম্বন্ধের যে দুইটি আশ্রয়, যাহা দার্শনিক ভাষায় সম্বন্ধের অমুযোগী ও প্রতিযোগী বলিয়া কথিত হয়, তাহার একটি না থাকিলেও সম্বন্ধ থাকিতে পারে না । যেমন ঘট বা ভূতল, ইহার কোন একটি পদার্থ না থাকিলেও ঐ উভয়ের যোগ সম্বন্ধ থাকিতে পারে না, ইহা সর্বসম্মত । সুতরাং কারণের সহিত কার্যের যে সম্বন্ধ অবশ্য স্বীকার্য্য, তাহা কারণ ও কার্য উভয়ই বিद्यমান না থাকিলে থাকিতে পারে না । অতএব উৎপত্তির পূর্বেও কারণের সহিত সম্বন্ধযুক্ত কার্য্য আছে—কার্য্য, তখনও সৎ, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে । কার্য্য ও কারণের কোন সম্বন্ধ নাই, কিন্তু কারণের এমন শক্তি আছে, তৎপ্রযুক্তই সেই সেই কারণ হইতে বিশেষ বিশেষ কার্য্যই উৎপন্ন হয়, ইহা বলিলেও সেই কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বে তাহার সত্তা অবশ্য স্বীকার্য্য । কারণ, কারণগত সেই শক্তির সহিত কার্য্যের কোনই সম্বন্ধ না থাকিলে মৃত্তিকা হইতেও বস্তুর উৎপত্তি হইতে পারে । কারণ, মৃত্তিকায় যে শক্তি স্বীকৃত হইতেছে, তাহার সহিত বস্তুর কার্য্যের যেমন সম্বন্ধ নাই, তদ্রূপ ঘট-কার্য্যেরও সম্বন্ধ নাই । সুতরাং মৃত্তিকা হইতে ঘটের উৎপত্তি হইবে, বস্তুর উৎপত্তি হইবে না, ইহার নিয়ামক কিছুই নাই । অতএব পূর্বোক্ত মতেও মৃত্তিকাদি কারণগত শক্তির সহিত ঘটাদি কার্য্যবিশেষেরই সম্বন্ধ আছে, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে । তাহা হইলে ঘটাদি কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বেও তাহার সত্তা স্বীকার্য্য । কারণ, উহা তখন অসৎ হইলে উহার সহিত কারণগত শক্তির সম্বন্ধ থাকিতে পারে না । সৎ ও অসতের সম্বন্ধ অসম্ভব, ইহা পূর্বেই উক্ত হইয়াছে ।

সাংখ্যসম্প্রদায়ের পূর্বোক্ত সমস্ত কথার উত্তরে নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের বক্তব্য

এই যে, কাৰ্য্য যদি একেবারেই অসং বা অলীক হইত, তাহা হইলেই উহাৰ সহিত কাহাৰই কোন সম্বন্ধ সম্ভব হইত না। কিন্তু আমাদিগেৰ মতে কাৰ্য্য যখন উৎপত্তিৰ পূৰ্বক্ষণ পৰ্য্যন্তই অসং, উৎপত্তিক্ষণ হইতেই সং, তখন তাহাৰ সহিত তাহাৰ কাৰণবিশেষেৰে যে-কোন সম্বন্ধ অসম্ভব হইতে পারে না। আমাদিগেৰ মতে ভাব-কাৰ্য্যেৰ উৎপত্তিক্ষণ হইতেই তাহাৰ উপাদান কাৰণেৰ সহিত ঐ কাৰ্য্যেৰ “সমবায়” নামক সম্বন্ধ সিদ্ধ হয়। ঐ সম্বন্ধ আধাৰাধেয় ভাবেৰ নিয়ামক, স্তত্ৰাং উহা আবার উপাদানকাৰণ ও আধেয় ঘটাদি কাৰ্য্যেৰ সত্তাকে অপেক্ষা কৰায় কাৰ্য্যেৰ উৎপত্তিৰ পূৰ্বে ঐ সম্বন্ধ সিদ্ধ হয় না। কিন্তু কাৰ্য্য ও কাৰণেৰ কাৰ্য্য-কাৰণ-ভাবসম্বন্ধ পূৰ্ব হইতেই সিদ্ধ আছে। সামান্যতঃ অনুমান-প্ৰমাণেৰ সাহায্যে যে জাতীয় কাৰ্য্যেৰ প্ৰতি যে জাতীয় পদাৰ্থেৰ সামৰ্থ্য অৰ্থাৎ কাৰণত্ব পূৰ্বে বোঝা যায়, তজ্জাতীয় কাৰ্য্য ও সেই পদাৰ্থেৰ কাৰ্য্যকাৰণ-ভাবসম্বন্ধও পূৰ্বেই বুঝা যায় এবং সেই কাৰণগত শক্তি—যাহা আমাদিগেৰ মতে কাৰণত্বৰূপ ধৰ্ম্ম ভিন্ন আৰু কিছুই নহে—তাহাৰ সহিতও কাৰ্য্যবিশেষেৰে কোন সম্বন্ধও অবশ্য পূৰ্বেও বুঝা যায়। কাৰ্য্যবিশেষে তাহাৰ কাৰণগত-কাৰণত্ব-নিৰূপিত কাৰ্য্যত্ব সম্বন্ধ আছে, এবং সেই কাৰণেও সেই কাৰ্য্যত্ব-নিৰূপিত-কাৰণত্ব সম্বন্ধ আছে। স্তত্ৰাং কাৰ্য্যোৎপত্তিৰ পূৰ্বেও কাৰণ ও তদগত কাৰণত্ব (শক্তিৰ) সহিত সেই কাৰ্য্যেৰ সম্বন্ধ অবশ্যই আছে। ঐ সম্বন্ধ সংযোগ ও সমবায়াদি সম্বন্ধেৰ ত্ৰায় আধাৰাধেয় ভাবেৰ নিয়ামক নহে, স্তত্ৰাং উহা ভবিষ্যৎ পদাৰ্থেও থাকিতে পারে। ভবিষ্যৎ পদাৰ্থেৰ সহিত কাহাৰই কোনৰূপ সম্বন্ধ থাকিতে পারে না, ইহা বলা যায় না। আমাদিগেৰ ভবিষ্যৎ মৃত্যু বিষয়ে আমাদিগেৰ যে অবশ্যস্তা-বিশ্বজ্ঞান জন্মে, তাহাৰ সহিত সেই ভবিষ্যৎ মৃত্যুৰ কি কোন সম্বন্ধ নাই? জ্ঞান ও বিষয়েৰ কোন সম্বন্ধ স্বীকাৰ না কৰিলে সকল জ্ঞানকেই সকলবিষয়ক বলা যায়। তাহা হইলে অমুক বিষয়ে জ্ঞান হইয়াছে, অমুক বিষয়ে জ্ঞান হয় নাহ, এইৰূপ কথাও বলা যায় না। স্তত্ৰাং যে বিষয়ে জ্ঞান জন্মে, তাহাৰ সহিতই ঐ জ্ঞানেৰ সম্বন্ধবিশেষ স্বীকাৰ্য্য। তাহা হইলে ভবিষ্যৎ মৃত্যু বিষয়ে এখন যে জ্ঞান জন্মে, তাহাৰ সহিত সেই মৃত্যুৰও সম্বন্ধবিশেষ স্বীকাৰ কৰিতেই হইবে। সেই সম্বন্ধেৰ অনুৰোধে সেই মৃত্যুও পূৰ্ব হইতেই আছে, ইহা বলিলে জীৱিত জীৱমাত্ৰই মৃত, ইহাই বলা হয়। কাৰণ, জীৱেৰ মৃত্যুনাংক জন্তু পদাৰ্থও ত মৃত্যুৰ পূৰ্ব হইতেই সং, নচেৎ পূৰ্বোক্ত সংকাৰ্য্যবাদ সিদ্ধ হইতে পারে না।

পূর্বোক্ত যে সকল যুক্তির দ্বারা সাংখ্যসম্প্রদায় সংকার্যবাদের সমর্থন করিয়াছেন, তদ্বারা তাঁহাদিগের মতে জীবের মৃত্যুপদার্থও উৎপত্তির পূর্বে সৎ, নচেৎ তাহার কারণের সহিত তাহার কোন সম্বন্ধ সম্ভব না হওয়ায় উহা জন্মিতে পারে না, ইহাও তাঁহারা অবশ্য বলিতে বাধ্য। মৃত্যু ভাবপদার্থ না হইলেও উহার কারণের সহিত উহার সম্বন্ধ যে আবশ্যিক, ইহা তাঁহারা অস্বীকার করিতে পারিবেন না।

সংকার্যবাদ সমর্থনে সাংখ্যসম্প্রদায়ের চরম যুক্তি এই যে, উপাদান-কারণ ও কার্য্য বস্তুতঃ অভিন্ন। যে মৃত্তিকা হইতে যে ঘটের উৎপত্তি হয়, উহা ঐ মৃত্তিকা হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে। সুবর্ণ-নির্মিত বলয়াদি অলঙ্কার তাহার উপাদান সুবর্ণ হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে। তন্তু-নির্মিত বস্ত্র উহার উপাদান তন্তু হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে। এইরূপ ভাবকার্য্যমাত্রই তাহার উপাদান-কারণ হইতে বস্তুতঃ ভিন্ন পদার্থ নহে। মৃত্তিকাদি উপাদান-কারণ হইতে ঘটাদিকার্য্য অভিন্ন পদার্থ হইলে ঐ ঘটাদিকার্য্যও উৎপত্তির পূর্বে মৃত্তিকাদিরূপে সৎ, ইহা স্বীকার্য্য। কারণ, মৃত্তিকাদি উপাদান-কারণ যখন ঘটাদি কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বেও সৎ, তখন উহা হইতে অভিন্ন ঐ ঘটাদিকার্য্য উৎপত্তির পূর্বে একেবারে অসৎ হইতে পারে না। সাংখ্যসম্প্রদায় পূর্বোক্তরূপ সংকার্য্যবাদ সমর্থনের জন্য উপাদান-কারণ ও তাহার কার্য্যের অভেদ সাধন করিতে নানা অমুমান প্রদর্শন করিয়াছেন। কিন্তু নৈয়ায়িকসম্প্রদায় ঐ সকল অমুমানের প্রামাণ্য স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের কথা এই যে, উপাদান-কারণ ও তাহার কার্য্যের ভেদ প্রত্যক্ষসিদ্ধ। ঘটাদিকার্য্যের উপাদান-মৃত্তিকাদি হইতে বিলক্ষণ আকৃতিবিশিষ্ট ঘটাদি কার্য্য যে, স্বরূপতঃ ভিন্ন পদার্থ, ইহা প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারাই বুঝা যায়। মৃত্তিকা ও ঘটের যে অভেদ বুঝা যায়, তাহা মৃত্তিকার সহিত ঐ ঘটের সমবায় সম্বন্ধপ্রযুক্ত। অর্থাৎ ঘটাদিকার্য্য মৃত্তিকাদি উপাদান-কারণের সহিত অস্থিত অর্থাৎ সমবায় নামক বিলক্ষণ সম্বন্ধযুক্ত হইয়া থাকে বলিয়াই ঘটাদিকার্য্যকে মৃত্তিকাদি হইতে অভিন্ন বলিয়া বুঝা যায়। কিন্তু ঘটাদিকার্য্য ও উহার উপাদান-কারণ যে, বস্তুতঃই স্বরূপতঃ অভিন্ন পদার্থ, তাহা নহে। পরন্তু পার্থিব ঘটেও মৃত্তিকাস্বভাৱি আছে বলিয়া, ঐ ঘট ও মৃত্তিকার মৃত্তিকাস্বরূপে যে অভেদ, তাহা ঐ উভয়ের স্বরূপতঃ ব্যক্তিগত ভেদের বাধক নহে। কারণ, ঐরূপ অভেদ সকল পদার্থেই আছে। প্রমেয়স্বরূপে বস্তুমাত্রের অভেদ আছে, দ্রব্যস্বরূপে দ্রব্যমাত্রের অভেদ আছে। কিন্তু ঐরূপ অভেদ পদার্থের স্বরূপতঃ ব্যক্তিগত ভেদের বাধক হইলে

ঘটপটাদি বিভিন্ন পদার্থ সমূহেরও স্বরূপতঃ ব্যক্তিগত ভেদ থাকিতে পারে না। পরন্তু পার্থিব ঘটের উপাদান-কারণ মৃত্তিকা ও তজ্জন্য ঘটপদার্থ যে ভিন্ন, ইহা অসম্ভব প্রমাণের দ্বারাও সিদ্ধ হয়। কারণ, ঐ ঘটের দ্বারা যে জলাহরণাদিকার্য সম্পন্ন হয়, তাহা উহার উপাদান-কারণ মৃত্তিকার দ্বারা হয় না, এবং ঐ মৃত্তিকাকে ঘট বলিয়া ব্যবহার করে না। এইরূপ আরও অনেক হেতুর দ্বারা মৃত্তিকাদি উপাদান-কারণ হইতে ঘটাদি কার্য যে ভিন্ন পদার্থ, ইহা সিদ্ধ হয়। শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী” গ্রন্থে (নবম কারিকার টীকায়) সাংখ্যসম্মত সংকার্যবাদ সমর্থন করিতে নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের কথিত কার্য ও কারণের ভেদসাধক অনেকগুলি হেতুর উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে, ঐ সমস্ত হেতু উপাদান-কারণ ও কার্যের ঐকান্তিক ভেদ সিদ্ধ করিতে পারে না। বাচস্পতিমিশ্রের এই কথার দ্বারা তিনি যে, সাংখ্যমতেও উপাদান-কারণ ও কার্যের আত্যন্তিক ভেদই নাই, কিন্তু কোনরূপে ভেদও আছে, ইহাই সিদ্ধান্তরূপে প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। কিন্তু তাহা হইলে মৃত্তিকায় যেরূপে ঘটের ভেদ আছে, সেইরূপে মৃত্তিকা ও ঘটের অভেদ কিছুতেই সিদ্ধ হইবে না। সুতরাং সেইরূপে মৃত্তিকায় ঘটের উৎপত্তির পূর্বে ঐ ঘট যে অসৎ, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। তাহা হইলে উৎপত্তির পূর্বে ঘট কোনরূপে সৎ এবং কোনরূপে অসৎ, এই মতেরই সিদ্ধি হইবে। তাহা হইলে সদসদ্বাদ বা জৈনসম্মত “শ্রাদ্ধাদ” স্বীকারে বাধা কি? তাহা বলা আবশ্যক।

শ্রীমদ্বাচস্পতিমিশ্র পূর্বোক্ত স্থলে শেষে বলিয়াছেন যে, সূত্রদ্বারা আবরণ-কার্য নিষ্পন্ন হয় না, বস্তুর দ্বারা উহা নিষ্পন্ন হয়, এইরূপ কার্যভেদ বা প্রয়োজনভেদ-বশতঃ সূত্র ও বস্তু যে ভিন্ন পদার্থ, ইহা সিদ্ধ হয় না। কারণ, কার্যভেদ থাকিলেই বস্তুর ভেদ থাকিবে, এইরূপ নিয়ম নাই। অবস্থাভেদে একই বস্তুর দ্বারাও বিভিন্ন কার্য সম্পন্ন হয়। যেমন একজন শিবিকাবাহক শিবিকাবহন করিতে পারে না, পথপ্রদর্শনরূপ কার্য করিতে পারে, কিন্তু অপর শিবিকাবাহকদিগের সহিত মিলিত হইলে তখন শিবিকা বহন করিতে পারে। কিন্তু ঐ এক ব্যক্তি পূর্বে ও পরে বিভিন্ন ব্যক্তি নহে। এইরূপ বস্তুর উপাদান-কারণ সূত্রগুলি প্রত্যেকে আবরণকার্য সম্পাদন করিতে না পারিলেও সকলে মিলিত হইয়া বস্তুভাব প্রাপ্ত হইলে, তখন উহারাই আবরণকার্য সম্পাদন করে। বস্তুতঃ পূর্বকালীন সেই সূত্রসমূহ হইতে সেই বস্তুর ভেদ নাই। পূর্বোক্ত কথায় বক্তব্য

এই যে, শিবিকাবাহকগণ প্রত্যেকে অসংখ্যিষ্ট থাকিয়াও মিলিত হইয়া শিবিকা বহন করে। কিন্তু বস্ত্রের উপাদান-কারণ সূত্রসমূহ প্রত্যেকে বিলক্ষণ সংযোগবিশিষ্ট না হইলে আবরণ-কার্য সম্পন্ন হয় না। সুতরাং ঐ সূত্রসমূহের পরস্পর বিলক্ষণ-সংযোগজ্ঞাত সেখানে যে, বস্ত্রনামক একটি পৃথক্ অবয়বী দ্রব্যের উৎপত্তি হয়, সেই দ্রব্যই আবরণ-কার্য সম্পাদনা করে, ইহাই বুঝা যায়। নচেৎ পিণ্ডাকার সূত্রসমূহের দ্বারা বস্ত্রের কার্য কেন নিষ্পন্ন হয় না? ফলকথা, নৈয়ায়িকসম্প্রদায় বাচস্পতি মিশ্রের পূর্বোক্ত দৃষ্টান্তও সমীচীন বলিয়া স্বীকার করেন নাই। শ্রীমদ্বাচস্পতিমিশ্র “সাংখ্যতত্ত্ব কৌমুদী”তে পূর্বোক্ত সংকার্যবাদ সমর্থন করিতে ভগবদগীতার “নাসতো বিদ্যতে ভাবো নাভাবো বিদ্যতে সতঃ” (২/১৬) এই শ্লোকোক্তি উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু উহার দ্বারা সাংখ্যসম্মত পূর্বোক্ত সংকার্যবাদই যে কথিত হইয়াছে, ইহা নিঃসংশয় বুঝা যায় না। ভাষ্যকার ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ও টীকাকার শ্রীধর স্বামী প্রভৃতিও উহার দ্বারা সাংখ্যসম্মত সংকার্যবাদেরই ব্যাখ্যা করেন নাই। উহার দ্বারা আত্মার নিত্যত্বই সমর্থিত হইয়াছে, ইহাই অসংকার্য্যবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায়ের কথা। কারণ, ঐ শ্লোকের পূর্বে ও পরে আত্মার নিত্যত্বই প্রতিপাদিত হইয়াছে; কার্য্যমাত্রের সর্বদা সত্তা সেখানে বিবক্ষিত নহে। মীমাংসাকাচার্য্য মহামনীষী পার্থসারথি মিশ্রও “শাস্ত্রদীপিকা” গ্রন্থে মীমাংসক মতান্তসারে সাংখ্যমত খণ্ডন করিতে পূর্বোক্ত ভগবদগীতাবচনের উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে, “অসৎ” অর্থাৎ অবিদ্যমান আত্মার উৎপত্তি হয় না, “সৎ” অর্থাৎ চিরবিদ্যমান আত্মার বিনাশও হয় না, অর্থাৎ সমস্ত আত্মাই উৎপত্তি ও বিনাশশূন্য, ইহাই উক্ত বচনের তাৎপর্য্য। সমস্ত কার্য্যই সর্বদা সৎ, উৎপত্তির পূর্বে যাহা অসৎ, তাহার উৎপত্তি হয় না এবং সৎ অর্থাৎ সদা বিদ্যমান সমস্ত কার্য্যেরই কখনও একেবারে বিনাশ হয় না, ইহা উক্ত বচনের তাৎপর্য্য নহে। কারণ, উক্ত বচনের পূর্বে “ন শ্বেবাহং জাতু নাসৎ” ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা সমস্ত আত্মাই অনাদিকাল হইতে আছে এবং চিরদিনই থাকিবে, ইহাই কথিত হইয়াছে। সুতরাং পরে “নাসতো বিদ্যতে ভাবো নাভাবো বিদ্যতে সতঃ” এই বচনের দ্বারাও পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তই অর্থাৎ আত্মার চিরবিদ্যমানতা বা নিত্যত্বই সমর্থিত হইয়াছে, ইহাই বুঝা যায়। ফলকথা, ভগবদগীতার উক্ত বচনের নানারূপ তাৎপর্য্য বুঝা গেলেও উহার দ্বারা সাংখ্যসম্মত পূর্বোক্ত সংকার্য্যবাদই যে কথিত হইয়াছে, ইহা নিঃসংশয়ে

প্রতিপন্ন হয় না। সেখানে প্রকারণানুসারে ঐরূপ তাৎপর্যও গ্রহণ করা যায় না। প্রসিদ্ধ ব্যাখ্যাকারগণও সেখানে ঐরূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করেন নাই।

পূর্বোক্ত সংকার্যবাদখণ্ডে নৈয়ায়িক, বৈশেষিক ও মীমাংসকসম্প্রদায়ের চরম কথা এই যে, যে যুক্তির দ্বারা সাংখ্যাদি সম্প্রদায় ঘটাди কার্যকে উৎপত্তির পূর্বেও সং বলিয়া স্বীকার করেন, সেই যুক্তির দ্বারা ঐ ঘটাди কার্যের আবির্ভাবকেও তাঁহারা সং বলিয়াই স্বীকার করিতে বাধ্য। কিন্তু তাহা হইলে ঐ আবির্ভাবের জন্ত কারণ-ব্যাপার নিরর্থক। সংকার্যবাদী সাংখ্যাদি সম্প্রদায় বলিয়াছেন যে, মুক্তিকাদিতে ঘটাди কার্য পূর্বে হইতে থাকিলেও তাহার আবির্ভাবের জন্তই কারণ-ব্যাপার আবশ্যক। কিন্তু ঐ আবির্ভাবও যদি পূর্বে হইতেই থাকে, তবে উহার জন্ত কারণ-ব্যাপারের প্রয়োজন কি? সূত্রে বস্তুর আবির্ভাবও আছে, তবে আর দেশে সূত্র নির্মাণ করিয়া উহার দ্বারা আবার বস্তুর নির্মাণের এত আয়োজন কেন? যদি বল, সেই আবির্ভাবের আবির্ভাবের জন্তই কারণ-ব্যাপার আবশ্যক, তাহা হইলে সেই আবির্ভাবের আবির্ভাব, তাহার আবির্ভাব, ইত্যাদি প্রকারে অনন্ত আবির্ভাবের স্বীকারে অনবস্থা-দোষ অনিবার্য। কারণ, পূর্বোক্ত মতে কোন আবির্ভাবই অসং হইতে পারে না। সুতরাং সমস্ত আবির্ভাবকেই সং বলিয়া স্বীকার করিয়া প্রত্যেকেরই আবির্ভাব স্বীকার করিতে হইবে। শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী”তে শেষে উক্ত কথারও উল্লেখ করিয়া, তদন্তরে বলিয়াছেন যে, নৈয়ায়িক প্রভৃতি অসংকার্যবাদীদিগের মতে ঘটাди কার্যের যে উৎপত্তি, তাহাও তাঁহারা ঐ ঘটাди কার্যের জ্ঞায় উৎপত্তির পূর্বে অসং পদার্থ বলিয়াই স্বীকার করিতে বাধ্য। সুতরাং সেই উৎপত্তিরও উৎপত্তি হয় এবং সেই দ্বিতীয় উৎপত্তিও পূর্বে অসং পদার্থ, ইহাও তাঁহারা স্বীকার করিতে বাধ্য। তাহা হইলে সেই উৎপত্তির উৎপত্তি, তাহার উৎপত্তি, ইত্যাদি প্রকারে অনন্ত উৎপত্তি স্বীকারে অনবস্থা-দোষ তাঁহাদিগের মতেও অপরিহার্য। তাৎপর্য এই যে অনবস্থা প্রামাণিক হইলে উহা দোষই হয় না। কারণ, উহাতে অনবস্থা-দোষের লক্ষণ থাকে না (দ্বিতীয় খণ্ড; ২৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। সুতরাং অসংকার্যবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি যদি তাঁহাদিগের মতে প্রদর্শিত অনবস্থাকে প্রামাণিক বলিয়া দোষ না বলেন, তাহা হইলে সংকার্যবাদী সাংখ্যসম্প্রদায়ের মতেও প্রদর্শিত অনবস্থা প্রামাণিক বলিয়া দোষ হইবে না। কারণ, তাঁহাদিগের মতে ঘটাди কার্য এবং তাহার

আবির্ভাবও সং বলিয়াই প্রমাণসিদ্ধ হওয়ায় সেই আবির্ভাবের আবির্ভাব প্রভৃতি অনন্ত আবির্ভাবও প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া স্বীকৃত হইবে। ফলকথা, অসংকার্য-বাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি যেরূপে তাঁহাদিগের মতে প্রদর্শিত অনবস্থাদোষের পরিহার করিবেন, সাংখ্যসম্প্রদায়ও সেইরূপেই তাঁহাদিগের মতে প্রদর্শিত অনবস্থাদোষের পরিহার করিবেন। নৈয়ায়িক প্রভৃতি যদি বলেন যে, আমাদিগের মতে ঘটাদি পদার্থের যে উৎপত্তি, উহা ঘটাদি পদার্থ হইতে পৃথক্ কোন পদার্থ নহে, উহা ঘটাদিস্বরূপই, সুতরাং আমাদিগের মতে উৎপত্তির উৎপত্তি, তাহার উৎপত্তি, ইত্যাদি প্রকারে অনন্ত উৎপত্তি স্বীকারের আপত্তি হইতে পারে না; সুতরাং পূর্বোক্তরূপ অনবস্থাদোষের কোন আশঙ্কাই নাই। এতদুত্তরে শ্রীমদ্বাচস্পতিমিশ্র বলিয়াছেন যে, বস্তু ও তাহার উৎপত্তি অভিন্ন পদার্থ হইলে “বস্তু উৎপন্ন হইতেছে” এই বাক্যে পুনরুক্তি-দোষ হয়। কারণ, উক্ত মতে বস্তু ও তাহার উৎপত্তি একই পদার্থ হওয়ায় বস্তু বলিলেই উৎপত্তি বলা হয়, এবং উৎপত্তি বলিলেই বস্তু বলা হয়। সুতরাং কেবল বস্তু বলিলেই উৎপত্তির বোধ হওয়ায় উৎপত্তি-বোধক শব্দান্তর প্রয়োগ ব্যর্থ হয়। অতএব অসংকার্যবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায় বস্তুর উৎপত্তিকে বস্তু হইতে ভিন্ন পদার্থই বলিতে বাধ্য। তাঁহারা বস্তুর উপাদান-কারণ সূত্রের সহিত বস্তুর সমবায় নামক সম্বন্ধ অথবা বস্ত্রে উহার সত্তা জ্ঞাতির সমবায় নামক সম্বন্ধকেই উৎপত্তি পদার্থ বলিবেন। তাঁহারা নিজমতে উহা ভিন্ন উৎপত্তি পদার্থ আর কিছুই বলিতে পারেন না। তাহা হইলে তাঁহাদিগের মতে সমবায় নামক সম্বন্ধ নিত্য পদার্থ বলিয়া সমবায়-সম্বন্ধরূপ উৎপত্তি পদার্থ নিত্যই হয়। কিন্তু তথাপি তাঁহাদিগের মতে ঐ উৎপত্তির জন্মও কারণ-ব্যাপার যেরূপে সার্থক হয়, তদ্রূপ সাংখ্যমতেও পূর্ব হইতে বিद्यমান ঘটাদি পদার্থেরই আবির্ভাবের জন্ম কারণ-ব্যাপার সার্থক হইবে। এতদুত্তরে নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের বক্তব্য এই যে, আমাদিগের মতে ঘটাদি পদার্থের উৎপত্তিকে সমবায় নামক নিত্যসম্বন্ধরূপ স্বীকার করিলেও ঘটাদি পদার্থ যখন অনিত্য, উহা কারণ-ব্যাপারের পূর্বে অসৎ, তখন ঐ ঘটাদি পদার্থের জন্মই কারণ-ব্যাপার সার্থক হয়। কেন না, কারণ-ব্যাপার ব্যতীত ঐ ঘটাদি পদার্থের সত্তাই সিদ্ধ হয় না। কিন্তু সং-কার্যবাদী সাংখ্যসম্প্রদায়ের মতে ঘটাদি পদার্থ ও উহার আবির্ভাব, এই উভয়ই যখন সৎ, ঐ উভয়েরই সত্তা যখন পূর্ব হইতেই সিদ্ধ, তখন উক্ত মতে

কারণ-ব্যাপার সার্থক হইতেই পারে না। তাঁহাদিগের মতে ঘটাদি পদার্থের আবির্ভাব হইলে তখন যেমন আর কারণব্যাপার আবশ্যক হয় না, তদ্রূপ পূর্বেও কারণ-ব্যাপার অনাবশ্যক। কারণ, যাহা তাঁহাদিগের মতে পূর্ক হইতেই আছে, তাহার জন্ম কারণব্যাপার আবশ্যক হইবে কেন? তাঁহারা যদি বলেন যে, ঘটাদি কার্যের উপাদান-কারণ মূর্তিকাদির পরিণামই ঘটাদি কার্য। উহা পরিণামি (মূর্তিকাদি) রূপে পূর্কে থাকিলেও পরিণামরূপে ঐ ঘটাদি-কার্যের আবির্ভাবের জন্মই কারণব্যাপার আবশ্যক হয়। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, তাহা হইলে পূর্কে পরিণামরূপে ঘটাদিকার্যের অসত্তা স্বীকার করিতেই হইবে। কিন্তু পরিণামরূপে ঘটাদিকার্যের আবির্ভাবও পূর্কে সং না হইলে সং-কার্যবাদ সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং পরিণামরূপে ঘটাদিকার্যের আবির্ভাবও পূর্ক হইতেই সং হইলে তাহার জন্ম কারণ-ব্যাপার অনাবশ্যক। পরন্তু উৎপত্তি বলিতে আগুক্ষণ-সম্বন্ধ অর্থাৎ ঘটাদি কার্যের সহিত তাহার প্রথম ক্ষণের সহিত যে কালিক সম্বন্ধ, তাহাই উৎপত্তিপদার্থ বলিলে উহা সমবায় সম্বন্ধরূপ নিত্য পদার্থ হয় না। ঐ কালিক সম্বন্ধবিশেষও বস্তুতঃ ঘটাদিকার্যাস্বরূপ, উহাও কোন অতিরিক্ত পদার্থ নহে। সুতরাং ঐ উৎপত্তির জন্যও কারণ-ব্যাপার সার্থক হইতে পারে। কিন্তু ঘটাদিকার্য ও তাহার উৎপত্তি বস্তুতঃ অভিন্ন পদার্থ হইলেও উৎপত্তিমাত্রই বস্তুস্বরূপ না হওয়ায় বস্তুত্ব ও উৎপত্তিত্ব ধর্মের ভেদ আছে। কারণ, বস্তুত্ব—বস্তুমাত্রগত ধর্ম, উৎপত্তিত্ব—সমস্ত কার্যাস্বরূপ উৎপত্তির সমষ্টিগত ধর্ম। সুতরাং যেমন “ঘটঃ প্রমেয়ঃ” এইরূপ বাক্য বলিলে ঘটত্ব ও প্রমেয়ত্ব ধর্মের ভেদ থাকায় পুনরুক্তি-দোষ হয় না, তদ্রূপ “বস্তু উৎপন্ন হইতেছে” এইরূপ বলিলে বস্তুত্ব ও উৎপত্তিত্ব-ধর্মের ভেদ থাকায় পুনরুক্তি-দোষ হইতে পারে না। ধর্মী অভিন্ন হইলেও ধর্মের ভেদ থাকিলে যে, পুনরুক্তি-দোষ হয় না, ইহা সকলেরই স্বীকার্য। নচেৎ “ঘটঃ কস্মগ্রীবাদিমান্” ইত্যাদি বহু বাক্যে পুনরুক্তি-দোষ অনিবার্য হয়। সুতরাং কস্মগ্রীবাদিবিশিষ্ট এবং ঘট, একই পদার্থ হইলেও ঘটত্ব ও কস্মগ্রীবাদিমত্ব ধর্মের ভেদ থাকাতেই “ঘটঃ কস্মগ্রীবাদিমান্” এই বাক্যে পুনরুক্তি-দোষ হয় না, ইহা অবশ্যই স্বীকার্য। পরন্তু সাংখ্য-সম্প্রদায় ঘটাদি কার্যের যে অভিব্যক্তি বা আবির্ভাব বলিয়াছেন, উহাও তাঁহাদিগের মতে ঘটাদিকার্য হইতে পৃথক কোন পদার্থ নহে, ইহাই বলিতে হইবে। নচেৎ ঐ আবির্ভাবের আবির্ভাব, তাহার আবির্ভাব প্রভৃতি অনন্ত আবির্ভাব

স্বীকারে পূর্বোক্ত অনবস্থাদোষ অনিবার্য হয়। কিন্তু কার্যের উৎপত্তি পদার্থকে ঐ কার্য হইতে অভিন্ন পদার্থ বলিলে উৎপত্তি পক্ষে যেমন অনবস্থা-দোষ হয় না, ইহা শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রও স্বীকার করিয়াছেন, তদ্রূপ কার্যের আবির্ভাবকেও ঐ কার্য হইতে অভিন্ন পদার্থ বলিলে আবির্ভাব পক্ষেও অনবস্থাদোষ হয় না। সুতরাং সাংখ্যমতেও কার্যের আবির্ভাব ঐ কার্য হইতে অভিন্ন পদার্থ, ইহাই স্বীকার্য। তাহা হইলে সাংখ্যমতেও “বস্তু আবির্ভূত হইতেছে” এই বাক্যে পুনরুক্তি-দোষ কেন হয় না, ইহা অবশ্য বক্তব্য। যদি বস্তুত্ব ও আবির্ভাবত্বরূপ ধর্মের ভেদবশতই পুনরুক্তি-দোষ হয় না, ইহাই বলিতে হয়, তাহা হইলে “বস্তু উৎপন্ন হইতেছে” এই বাক্যেও পূর্বোক্ত কারণে পুনরুক্তি দোষ হয় না, ইহাও অবশ্যই বলা যাইবে।

ন্যায়বাস্তিকে উদ্যোতকর, গোতম মত সমর্থন করিতে গর্দভের শৃঙ্গ কেন জন্মে না, এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন যে, গর্দভে শৃঙ্গ অসৎ বলিয়াই যে, উহার উৎপত্তি হয় না, ইহা নহে। কিন্তু গর্দভে শৃঙ্গের উৎপত্তির কারণ না থাকাতাই উহার উৎপত্তি হয় না। গর্দভে শৃঙ্গের উৎপত্তি দেখা যায় না, এ জন্ত গর্দভ উহার কারণ নহে এবং সেখানে উহার অন্য কোন কারণও নাই, ইহাই অবধারণ করা যায়। কিন্তু সংকার্যবাদী যে, গর্দভে শৃঙ্গ অসৎ বলিয়াই গর্দভে শৃঙ্গের উৎপত্তি হয় না বলিতেছেন, ইহাও তিনি বলিতে পারেন না। কারণ, তাঁহার নিজ সিদ্ধান্তে সকল কার্যই আবির্ভাবের পূর্বেও সং বলিয়া গর্দভে শৃঙ্গ অসৎ হইতে পারে না। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে উদ্যোতকরের গূঢ় তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, সংকার্য্যবাদিসাংখ্যমতে ত্রিগুণাত্মক প্রকৃতিই সমগ্র জগতের মূল উপাদান এবং সমগ্র জগৎ বা সমস্ত জন্ম পদার্থই সেই মূল প্রকৃতি হইতে অভিন্ন ত্রিগুণাত্মক। সুতরাং উক্ত মতে বস্তুতঃ সকল জন্ত পদার্থই সর্বাঙ্গ অর্থাৎ মূল প্রকৃতি হইতে অভিন্ন বলিয়া সকল জন্ত পদার্থেই সকল জন্ম পদার্থের অভেদ আছে। কারণ, গো মহিষ প্রভৃতি শৃঙ্গবিশিষ্ট দ্রব্যের যাহা মূল উপাদান, তাহাই যখন গর্দভেরও মূল উপাদান এবং সেই মূল প্রকৃতি হইতে গো, মহিষ, গর্দভ প্রভৃতি সমস্ত দ্রব্যই অভিন্ন, তখন গর্দভেও গো মহিষাদির অভেদ আছে, ইহাও স্বীকার্য্য। তাহা হইলে গো মহিষাদি দ্রব্যে শৃঙ্গ আছে, গর্দভে শৃঙ্গ নাই, ইহা আর বলা যায় না। অতএব পূর্বোক্ত মতানুসারে গর্দভেও শৃঙ্গ আছে, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে গর্দভে শৃঙ্গ অসৎ বলিয়াই তাহার উৎপত্তি হয় না, ইহা সংকার্য্যবাদী

সাংখ্যসম্প্রদায় বলিতে পারেন না। ফল কথা, সংকার্যবাদী উৎপত্তির পূর্বে কার্যের অসম্ভা পক্ষে যে উপাদান-ধারণের নিয়মের অনুপপত্তিরূপ দোষ বলিয়াছেন, ঐ দোষ তাঁহার নিজমতেই হয়। কারণ, তাঁহার নিজমতে সকল জগৎ পদার্থই সর্বাণ্মক বলিয়া সকল পদার্থেই সকল পদার্থ আছে। মৃত্তিকায় বস্ত্র নাই, স্ত্রীতে ঘট নাই, বালুকায় তৈল নাই, ইত্যাদি কথা তিনি বলিতেই পারেন না। সুতরাং তাঁহার নিজমতে সকল পদার্থ হইতেই সকল পদার্থের আবির্ভাবের আপত্তি হয়। মৃত্তিকা হইতে বস্ত্রের আবির্ভাব, বালুকা হইতে তৈলের আবির্ভাব কেন হয় না, ইহা সংকার্যবাদী বলিতে পারেন না। “গ্রায়মঞ্জরী”কার জয়ন্ত ভট্টও প্রথমে বিচারপূর্বক সংকার্যবাদের মূল যুক্তি খণ্ডন করিয়া, শেষে পূর্বোক্তরূপ আপত্তির সমর্থন করিয়াও সংকার্যবাদের অনুপপত্তি সমর্থন করিয়াছেন (“গ্রায়মঞ্জরী,” ৪২০—২৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। “গ্রায়বাস্তিকে” উদ্যোতকর সংকার্যবাদীদিগের বিভিন্ন মতের উল্লেখ করিতে বলিয়াছেন যে, সংকার্যবাদীদিগের মধ্যে কেহ বলেন, সূত্রমাত্রই বস্ত্র, অর্থাৎ সূত্র হইতে বস্ত্র কোনরূপেই পৃথক্ দ্রব্য নহে। কেহ বলেন, আকৃতিবিশেষবিশিষ্ট সূত্রসমূহই বস্ত্র। কেহ বলেন, সূত্রসমূহই বস্ত্ররূপে অবাস্তব থাকে। অর্থাৎ সূত্রসমূহ সূত্ররূপে বস্ত্র হইতে ভিন্ন হইলেও বস্ত্ররূপে অভিন্ন। কেহ বলেন, সূত্রসমূহ হইতে বস্ত্র নামে কোন দ্রব্যের আবির্ভাব হয় না, কিন্তু ঐ সূত্রেরই ধর্মাস্তরের আবির্ভাব ও ধর্মাস্তরের তিরোভাব মাত্র হয়। কেহ বলেন, শক্তিবিশেষবিশিষ্ট সূত্রসমূহই বস্ত্র। উদ্যোতকর পূর্বোক্ত সকল পক্ষেরই সমালোচনা করিয়া অনুপপত্তি সমর্থন করিয়াছেন কিন্তু “সাংখ্যাত্ত্ব-কৌমুদী”তে (নবম কারিকার টীকায়) অসংকার্যবাদ সমর্থন করিতে শ্রীমদ্বাচস্পতি-মিশ্র যে সকল কথা বলিয়াছেন, তাহার বিশেষ সমালোচনা “গ্রায়বাস্তিক” ও তাৎপর্যটীকা”য় পাওয়া যায় না। বৈশেষিকাচার্য্য শ্রীধরভট্ট “গ্রায়কন্দলী” গ্রন্থে শ্রীমদ্বাচস্পতিমিশ্রোক্ত অনেক কথার উল্লেখ করিয়া সংকার্যবাদ সমর্থনপূর্বক বিস্তৃত বিচার দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন। (“গ্রায়কন্দলী,” ১৪৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকসম্প্রদায়ের গ্রায় মীমাংসকসম্প্রদায়ও সংকার্যবাদ স্বীকার করেন নাই। পরিণামবাদী সাংখ্য, পাতঞ্জল ও বৈদান্তিকসম্প্রদায় সংকার্যবাদ সমর্থন করিয়াই নিজসিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। মৃত্তিকাদি হইতে ঘটাদি দ্রব্যের আবির্ভাবের পূর্বে হইতেই অর্থাৎ ঘটাদির জনক কুন্তকারাদির ব্যাপারের পূর্বেও ঘটাদি দ্রব্য থাকে, কারণের ব্যাপার দ্বারা মৃত্তিকাদি হইতে

বিজ্ঞান ঘটাদি দ্রব্যেরই আবির্ভাব হয়, তজ্জগৎই কারণ-ব্যাপার আবশ্যক, এই মতই প্রধানতঃ “সৎকার্যবাদ” নামে কথিত হয়। এই মতে উপাদান-কারণ মৃত্তিকাদি দ্রব্য ও তাহার কার্য ঘটাদি দ্রব্য বস্তুতঃ অভিন্ন। কারণ, মৃত্তিকাদি দ্রব্যই ঘটাদি দ্রব্যরূপে পরিণত হয়। ফল কথা, উক্ত সৎকার্যবাদই পরিণামবাদের মূল। তাই পরিণামবাদী সকল সম্প্রদায়ই সৎকার্যবাদেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন এবং সৎকার্যবাদই তাঁহাদিগের মতে যুক্তিসিদ্ধ বলিয়া বিবেচিত হওয়ায় তদনুসারে তাঁহারা পরিণামবাদেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। কারণ, সৎকার্যবাদই সিদ্ধান্ত বলিয়া স্বীকার করিতে হইলে কার্যকে তাহার উপাদান-কারণের পরিণামই বলিতে হইবে। কিন্তু নৈয়ায়িক, বৈশেষিক ও মীমাংসকসম্প্রদায় উক্ত সৎকার্যবাদকে সিদ্ধান্ত বলিয়া গ্রহণ না করায় তাঁহারা পরিণামবাদ স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের মতে উৎপত্তির পূর্বে কার্য অসৎ। কারণের ব্যাপারের দ্বারা পূর্বে অবিজ্ঞান কার্যেরই উৎপত্তি হয়। এই মতের নাম “অসৎ-কার্যবাদ”। এই মতে মৃত্তিকাদি দ্রব্যে পূর্বে ঘটাদি দ্রব্য থাকে না, মৃত্তিকাদি দ্রব্য হইতে তাহার কার্য ঘটাদি দ্রব্য অত্যন্ত ভিন্ন। সুতরাং এই মতে প্রথমে ভিন্ন পরমাণুদ্বয়ের সংযোগে উহা হইতে ভিন্ন দ্ব্যণুক নামক অবয়বীর আরম্ভ বা উৎপত্তি হয়। পূর্বোক্তরূপেই দ্ব্যণুকাটক্রমে সমস্ত জগৎ দ্রব্যের আরম্ভ বা সৃষ্টি হয়—এই মত “আরম্ভবাদ” নামে কথিত হইয়াছে। “অসৎ-কার্যবাদ”ই উক্ত “আরম্ভবাদের” মূল। অসৎকার্যবাদই সিদ্ধান্তরূপে স্বীকার্য হইলে উক্ত আরম্ভবাদই স্বীকার করিতে হইবে, পরিণামবাদ কোন-রূপেই সম্ভব হইবে না। পূর্বোক্ত সৎকার্যবাদ ও অসৎকার্যবাদ, এই উভয় মতই সুপ্রাচীন কাল হইতে সমর্থিত হইতেছে। সুতরাং তন্মূলক পরিণামবাদ ও আরম্ভবাদও সুপ্রাচীন কাল হইতে বিভিন্ন সম্প্রদায়ে প্রতিষ্ঠিত আছে। দার্শনিক সম্প্রদায়ের অন্তর্ভবভেদেও ঐরূপ মতভেদ অবশ্যস্তাবী। অসৎকার্যবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায়ের অন্তর্ভবমূলক প্রধান কথা এই যে, যেমন তিলের মধ্যে তৈল থাকে, ধাতুর মধ্যে তণ্ডুল থাকে, গাভীর স্তনের মধ্যে দুগ্ধ থাকে, তদ্রূপই মৃত্তিকার মধ্যে ঘটরূপে ঘট থাকে, সূত্রের মধ্যে বস্ত্ররূপে বস্ত্র থাকে, ইহা কোনরূপেই অন্তর্ভবসিদ্ধ হয় না। এই মৃত্তিকায় ঘট আছে, ইহা বুঝিয়াই কৃষ্ণকার ঘটনির্মাণে প্রবৃত্ত হয় না, কিন্তু এই মৃত্তিকায় ঘট হইবে, ইহা বুঝিয়াই ঘট নির্মাণে প্রবৃত্ত হয়। এইরূপ, এই সমস্ত সূত্রে বস্ত্র আছে, ইহা বুঝিয়াই তন্তুবায় বস্ত্রনির্মাণে প্রবৃত্ত হয় না,

কিন্তু এই সমস্ত সূত্রে বস্তু হইবে, ইহা বুঝিয়াই বস্তু নির্মাণে প্রবৃত্ত হয়। সুতরাং মৃত্তিকায় ঘটোৎপত্তির পূর্বে এবং সূত্রসমূহে বস্ত্রোৎপত্তির পূর্বে ঘট ও বস্ত্র যে অসৎ, ইহাই বুদ্ধিসিদ্ধ বা অনুভবসিদ্ধ। মহর্ষি গোতমের “বুদ্ধিসিদ্ধন্ত তদসৎ” এই সূত্রের দ্বারাও সরলভাবে ঐ কথাই বুঝা যায়। পরন্তু কারণব্যাপারের পূর্বেও যদি মৃত্তিকায় ঘট এবং তাহার আবির্ভাব, এই উভয়ই থাকে, তাহা হইলে আর কিসের জন্ত কারণব্যাপার আবশ্যক হইবে? যদি কোনরূপেও পূর্বে “মৃত্তিকায় ঘটের অসত্তা স্বীকার করিতে হয়, তাহা হইলে উহা সংকার্য্যবাদ হইবে না। কারণ, মৃত্তিকায় ঘট কোনরূপে সৎ এবং কোনরূপে অসৎ, ইহাই সিদ্ধান্ত হইলে সদসদ্বাদ বা জৈনসম্প্রদায়-সম্মত “সাদ্বাদ”ই কেন স্বীকৃত হয় না? ফলকথা, সংকার্য্যবাদ সমর্থন করিতে গেলে যদি সদসদ্বাদই আসিয়া পড়ে, তাহা হইলে ঐ আগ্রহ পরিত্যাগ করিয়া অসংকার্য্যবাদই স্বীকার করিতে হইবে। নৈয়ায়িক প্রভৃতি আরম্ভবাদী সম্প্রদায়ের মতে উহাই বুদ্ধিসিদ্ধ ॥ ৪২ ॥

সূত্র। আশ্রয়-ব্যতিরেকাদৃক্ষফলোৎপত্তিবদিত্যাহতুঃ

॥৫০॥৩১৩॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) আশ্রয়ের ভেদবশতঃ “বৃক্ষের ফলোৎপত্তির শ্রায়” ইহা অহেতু; অর্থাৎ পূর্বোক্ত দৃষ্টান্ত হেতু বা সাধক হয় না।

ভাষ্য। মূলসেকাদিপরিবক্ষ্য ফলগোভয়ং বৃক্ষাশ্রয়ং, কক্ষ্য চেহ শরীরে, ফলগামুদ্রেত্যশ্রয়ব্যতিরেকাদহেতুর্দারিত।

অনুবাদ। মূলসেকাদি পরিবক্ষ্য এবং ফল (পত্রাদি) উভয়ই বৃক্ষাশ্রিত, কিন্তু কক্ষ্য (অগ্নিহোত্র) এই শরীরে,—ফল (স্বর্গ) কিন্তু পরলোকে অর্থাৎ ভিন্ন দেহে জন্মে; অতএব আশ্রয়ের অর্থাৎ কক্ষ্য ও তাহার ফল স্বর্গের আশ্রয় শরীরের ভেদবশতঃ (পূর্বোক্ত দৃষ্টান্ত) অহেতু অর্থাৎ উক্ত সিদ্ধান্তের সাধক হয় না।

টিপ্পনী। অগ্নিহোত্রাদি কক্ষ্যের ফল কালান্তরীণ, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে মহর্ষি পূর্বে “প্রাঙ্নিম্পন্তেঃ” ইত্যাদি (৪৬৭) সূত্রে বৃক্ষের ফলকে দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে, যেমন বৃক্ষের মূলসেকাদি কক্ষ্য কালান্তরে ঐ বৃক্ষের পত্র-পুষ্পাদি ফল উৎপন্ন করে, তদ্রূপ অগ্নিহোত্রাদি কক্ষ্যও তজ্জন্ত অদৃষ্ট-

বিশেষের দ্বারা কালান্তরে স্বর্গফল উৎপন্ন করে। মহাশি পরে তাঁহার কথিত “ফল” নামক প্রমেয় অর্থ্যাৎ জন্ম পদার্থমাত্রই যে, তাঁহার মতে উৎপত্তির পূর্বক অসৎ, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। এখন এই স্বত্বের দ্বারা তাঁহার পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে দেহাত্মবাদী নাস্তিক মতানুসারে পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, অগ্নিহোত্রাদি কৰ্মের ফলোৎপত্তি কালান্তরে হয়, এই সিদ্ধান্তে বৃক্ষের ফলোৎপত্তি দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। সুতরাং উহা ঐ সিদ্ধান্তের প্রতিপাদক হেতু বা সাধক হয় না। কেন হয় না? তাই বলিয়াছেন,—“আশ্রয়ব্যতিরেকাৎ”। অর্থ্যাৎ অগ্নিহোত্রাদি কৰ্মের আশ্রয় শরীর এবং তাহার ফল স্বর্গের আশ্রয় শরীরের ব্যতিরেক (ভেদ) বশতঃ পূর্বোক্ত দৃষ্টান্ত উক্ত সিদ্ধান্তের সাধক হয় না। তাৎপর্য্য এই যে, বৃক্ষের মূলসেকাদি পরিকৰ্ম ও উহার ফল পত্রপুষ্পাদি সেই বৃক্ষেই জন্মে, সেই বৃক্ষেই ঐ কৰ্ম ও ফল, এই উভয়েরই আশ্রয়। কিন্তু অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম যে শরীরের দ্বারা অনুষ্ঠিত হয়, সেই শরীরেই উহার ফল স্বর্গ জন্মে না, কালান্তরে ও ভিন্ন শরীরেই উহা জন্মে, ইহাই সিদ্ধান্ত বলা হইয়াছে। অতএব অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম ও উহার ফলের আশ্রয় শরীরের ভেদবশতঃ অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম ও বৃক্ষের মূলসেকাদি কৰ্ম তুল্য পদার্থ নহে। সুতরাং বৃক্ষের ফলোৎপত্তি অগ্নিহোত্রাদি কৰ্মের ফলোৎপত্তির দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। সুতরাং উহা হেতু অর্থ্যাৎ পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তের সাধক হয় না। পূর্বোক্ত “প্রাঙনিপ্পন্তেঃ” ইত্যাদি (৪৬শ) সূত্রে “বৃক্ষফলবৎ” এইরূপই পাঠই সকল পুস্তকে আছে। বাস্তিকাদি গ্রন্থের দ্বারাও সেখানে ঐ পাঠই প্রকৃত বলিয়া বুঝা যায়। সুতরাং তদনুসারে এই সূত্রেও “বৃক্ষফলবৎ” এইরূপ পাঠই প্রকৃত বলিয়া গ্রহণ করা যায়। কিন্তু এখানে বাস্তিক, তাৎপর্য্যটীকা, তাৎপর্য্যপরিভূক্তি ও শ্রীমদৃষ্টিনিবন্ধ প্রভৃতি গ্রন্থে “বৃক্ষফলোৎপত্তিবৎ” এইরূপ পাঠই গৃহীত হওয়ায় ঐ পাঠই গৃহীত হইল। ভাষ্যে “অমৃত” এই শব্দটি পরলোক বা জন্মান্তর অর্থের বোধক অব্যয়। (“প্রেত্যান্মৃত্ত ভবান্তরে”—অমরকোষ, অব্যয়বর্গ) ॥ ৫০ ॥

সূত্র। প্রোতরাআশ্রয়ভাদপ্রতিষেধঃ ॥৫১॥৩১৪॥

অনুবাদ। (উত্তর) প্রীতির আত্মাশ্রিতত্ববশতঃ অর্থ্যাৎ অগ্নিহোত্রাদি সৎ-কৰ্মের ফল প্রীতি বা সুখ আত্মাশ্রিত, এর জন্ম প্রতিষেধ (পূর্বসূত্রোক্ত প্রতিষেধ) হয় না।

ভাষ্য । প্রীতিরাত্মপ্রত্যক্ষবাদাত্মাপ্রমা, তদাশ্রয়মেব কৰ্ম্ম ধৰ্ম্মসংগতং, ধৰ্ম্মস্যাগ্নগদ্বগ্ধাৎ, তস্মাদাশ্রয়ব্যতিরেকানুপপত্তিরিতি ।

অনুবাদ । আত্মপ্রত্যক্ষত্ববশতঃ প্রীতি (সুখ) আত্মাশ্রিত, ধৰ্ম্মনামক কৰ্ম্মও সেই আত্মাশ্রিত ; কারণ, ধৰ্ম্ম আত্মার গুণ । অতএব আশ্রয়ভেদের উপপত্তি হয় না ।

টিপ্পনী । মহর্ষি পূৰ্ব্বসূত্রোক্ত পূৰ্ব্বপক্ষের খণ্ডন করিতে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, পূৰ্ব্বসূত্রোক্ত প্রতিষেধ হয় না । অর্থাৎ পূৰ্ব্বোক্ত দৃষ্টান্ত অহেতু বলিয়া, উহার হেতুত্ব বা সাধ্যসাধকত্বের যে প্রতিষেধ বলা হইয়াছে, তাহা বলা যায় না । কারণ, প্রীতি আত্মাশ্রিত । আত্মা যাহার আশ্রয়, এই অর্থে বহুব্রীহি সমাসে সূত্রে “আত্মাশ্রয়” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়—আত্মাশ্রিত অর্থাৎ আত্মগত বা আত্মাতে স্থিত । মহর্ষির তাৎপৰ্য্য এই যে, অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মের ফল যে স্বৰ্গ, তাহা প্রীতি অর্থাৎ সুখপদার্থ । “আমি সুখী” এইরূপে আত্মাতে সুখের মানস প্রত্যক্ষ হওয়ায় সুখ আত্মাশ্রিত অর্থাৎ আত্মারই গুণ, ইহা সিদ্ধ হয় । আত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন নিত্য, ইহা তৃতীয় অধ্যায়ে সমর্থিত হইয়াছে । সুতরাং যে আত্মা অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্ম করে, পরলোকপ্রাপ্ত সেই আত্মাতেই স্বৰ্গ নামক ফল জন্মে । ঐ আত্মার অনুষ্ঠিত অগ্নিহোত্রাদি সংকৰ্ম্মজন্ম যে ধৰ্ম্ম জন্মে, উহাও কৰ্ম্ম বলিয়া কথিত হয় । ঐ ধৰ্ম্ম নামক কৰ্ম্ম আত্মারই গুণ বলিয়া উহাও আত্মাশ্রিত । সুতরাং যে আত্মাতে অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মজন্ম ধৰ্ম্ম জন্মে, পরলোকে সেই আত্মাতেই ঐ ধৰ্ম্মের ফল স্বৰ্গনামক সুখবিশেষ জন্মে । অতএব স্বৰ্গফল ও উহার কারণ ধৰ্ম্ম একই আশ্রয়ে থাকায় ঐ উভয়ের আশ্রয়ের ভেদ নাই । ফলকথা, পূৰ্ব্বপক্ষবাদী শরীরকেই স্বৰ্গ ও উহার কারণ কৰ্ম্মের আশ্রয় বলিয়া, ইহাকালে ও পরকালে শরীরের ভেদবশতঃ স্বৰ্গ ও কৰ্ম্মের আশ্রয়ভেদ বলিয়াছেন । কিন্তু শরীরাদি ভিন্ন যে নিত্য আত্মা সিদ্ধ হইয়াছে, তাহাতেই ধৰ্ম্ম ও তজ্জন্ম স্বৰ্গফল জন্মে । সুতরাং আশ্রয়ের ভেদ না থাকায় পূৰ্ব্বোক্ত দৃষ্টান্তের অনুপপত্তি নাই । এইরূপ যে আত্মাতে হিংসাদি অপকৰ্ম্মজন্ম যে অধৰ্ম্ম জন্মে, তাহাও পরলোকে সেই আত্মাতেই নরক নামক অপপ্রীতি বা দুঃখবিশেষ উৎপন্ন করে । প্রীতির ন্যায় অপপ্রীতি অর্থাৎ দুঃখও আত্মগত গুণবিশেষ । সুতরাং উহার কারণ অধৰ্ম্ম নামক আত্মগুণ ও উহার ফল দুঃখ একই আশ্রয়ে থাকায় আশ্রয়ের ভেদ নাই ॥ ৫১ ॥

সূত্র । ন পুত্র-স্ত্রী-পশু-পরিচ্ছদ-হিরণ্যাদিকল- নির্দেশাৎ ॥৫২॥৩১৫॥

অনুবাদ । (পূর্বপক্ষ) না, অর্থাৎ প্রীতিকেই ফল বলিয়া পূর্বোক্ত প্রতি-
ষেধের খণ্ডন করা যায় না, যেহেতু (শাস্ত্রে) পুত্র, স্ত্রী, পশু, পরিচ্ছদ (আচ্ছাদন),
স্বর্ণ ও অন্ন প্রভৃতি ফলের নির্দেশ আছে ।

ভাষ্য । পুত্রাদি ফলং নির্দেশাতে, ন প্রীতিঃ, ‘গ্রামকামো যজ্ঞেত’, ‘পুত্রকামো
যজ্ঞেতে’তি । তত্র যদন্তঃ প্রীতিঃ ফলমিত্যেতদযদন্তঃপ্রীতিঃ ।

অনুবাদ । পুত্র প্রভৃতি ফলরূপে নির্দিষ্ট হইয়াছে, প্রীতি নির্দিষ্ট হয় নাই
(যথা)—‘গ্রামকাম ব্যক্তি যাগ করিবে,’ “পুত্রকাম ব্যক্তি যাগ করিবে” ইত্যাদি ।
তাহা হইলে প্রীতিই ফল, এই যাহা উক্ত হইয়াছে, তাহা অযুক্ত ।

টিপ্পনী । মহর্ষি পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ সমর্থন করিবার জন্য এই সূত্রের দ্বারা
পূর্বসূত্রোক্ত উক্তের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, প্রীতি আত্মাশ্রিত, ইহা বলিয়া
পূর্বোক্ত প্রতিষেধের খণ্ডন করা যায় না । কারণ, সর্বত্র প্রীতি বা স্মৃ-
তিবিশেষই যজ্ঞাদি সকল সংকর্ষের ফল নহে । পুত্র, স্ত্রী, পশু, পরিচ্ছদ, স্বর্ণ, অন্ন
ও গ্রাম প্রভৃতিও শাস্ত্রে যাগবিশেষের ফলরূপে কথিত হইয়াছে । “পুত্রকাম
ব্যক্তি ‘পুত্রোষ্টি’ যাগ করিবে”, “পশুকাম ব্যক্তি ‘চিহ্না’ যাগ করিবে”, “গ্রামকাম
ব্যক্তি ‘সাংগ্রহণী’ যাগ করিবে”, ইত্যাদি বহু বৈদিক বিধিবাক্যের দ্বারা পুত্র, পশু
ও গ্রাম প্রভৃতিই সেই সমস্ত যাগের ফল বলিয়া বুঝা যায়; প্রীতি বা স্মৃ-
তিবিশেষই ঐ সমস্ত যাগের ফলরূপে ঐ সমস্ত বিধিবাক্যে নির্দিষ্ট বা কথিত হয়
নাই । কিন্তু পুত্র, পশু ও গ্রাম প্রভৃতি ঐ সমস্ত ফল আত্মাশ্রিত নহে ।
যেখানে পুত্রোষ্টি প্রভৃতি যাগের ফল পরজন্মেই উৎপন্ন হয়, সেখানে ঐ সমস্ত
যাগের কর্ত্তা আত্মা পরজন্মে বিद्यমান থাকিলেও সেই আত্মাতেই ঐ সমস্ত ফল
উৎপন্ন হয় না । কারণ, ঐ পুত্রাদি ফল প্রীতির দ্বারা আত্মগত গুণপদার্থ নহে ।
কিন্তু ঐ পুত্রোষ্টি প্রভৃতি যাগজন্য যে ধর্ম নামক অদৃষ্টবিশেষ উৎপন্ন হয় (যাহার
দ্বারা জন্মান্তরেও ঐ পুত্রাদি ফল জন্মে), তাহা কিন্তু ঐ সমস্ত যাগের অন্তর্গত
সেই আত্মাতেই জন্মে, ইহাই সিদ্ধান্ত বলা হইয়াছে । সুতরাং পুত্রোষ্টি প্রভৃতি
যাগজন্য ধর্ম ও উহার ফল পুত্রাদির আত্মায়ের ভেদ হওয়ায় পূর্বোক্ত দৃষ্টান্ত

সংগত হয় না। একই আধারে কর্ম ও তাহার ফল উৎপন্ন হইলে কারণ ও কার্যের একাশ্রয়ত্ব সম্ভব হয় এবং ঐরূপ স্থলেই কার্যাকারণ ভাব কল্পনা করা যায় এবং বৃক্ষের ফলকে কর্মফলের দৃষ্টান্তরূপেও উল্লেখ করা যায়। কারণ, যে বৃক্ষে মূলসেকাদি কর্মজন্ত পত্র-পুষ্পাদিজনক রসাদির উৎপত্তি হয়, সেই বৃক্ষেই উহার ফল পত্রপুষ্পাদির উৎপত্তি হয়। কিন্তু পুত্রোষ্টি প্রভৃতি যাগজন্ত ধর্ম-বিশেষ যে আত্মাতে জন্মে, পুত্রাদি ফল সেই আত্মাতে জন্মে না, উহা প্রীতির শ্রায় আত্মধর্ম নহে। অতএব যজ্ঞাদি কর্মফলের কালান্তরীণত্ব পক্ষ সমর্থনের জন্ত বৃক্ষের ফলকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া যেরূপ কার্য-কারণভাব কল্পনা করা হইয়াছে, তাহা উপপন্ন হইতে পারে না ॥৫২॥

মূত্র । তৎসম্বন্ধাৎ ফলনিষ্পাত্তান্তয় ফলবদুপচারঃ

॥ ৫৩ ॥ ৩১৬ ॥

অনুবাদ । (উত্তর) সেই পুত্রাদির সম্বন্ধপ্রযুক্ত ফলের (প্রীতির) উৎপত্তি হয়, এ জন্ত সেই পুত্রাদিতে ফলের শ্রায় উপচার হইয়াছে, অর্থাৎ পুত্রাদি ফল না হইলেও ফলের সাধন বলিয়া ফলের শ্রায় কথিত হইয়াছে।

ভাষ্য । পুত্রাদিসম্বন্ধাৎ ফলং প্রীতিলক্ষণমুৎপাদ্যত ইতি পুত্রাদিষু ফল-বদুপচারঃ । যথাহ্মে প্রাণশব্দো “হ্মং বৈ প্রাণা” ইতি ।

অনুবাদ । পুত্রাদির সম্বন্ধপ্রযুক্ত প্রীতিরূপ ফল উৎপন্ন হয় ; এ জন্ত পুত্রাদিতে ফলের শ্রায় উপচার (প্রয়োগ) হইয়াছে, যেমন “হ্মং বৈ প্রাণাঃ” এই শ্রুতিবাক্যে অহ্মে “প্রাণ” শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে।

টিপ্পনী । পূর্বস্মৃত্তোক্ত পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিতে মহর্ষি, এই সূত্রের দ্বারা সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন যে, পুত্রাদিই পুত্রোষ্টি প্রভৃতি যাগের ফল নহে। পুত্রাদিজন্ত প্রীতি বা সুখবিশেষই উহার ফল। কিন্তু পুত্রাদির সম্বন্ধপ্রযুক্তই ঐ ফলের উৎপত্তি হয়, নচেৎ উহা জন্মিতেই পারে না। এই জন্তই শাস্ত্রে পুত্রাদিতে ফলের শ্রায় উপচার হইয়াছে। অর্থাৎ ফলের সাধন বলিয়াই শাস্ত্রে পুত্রাদিও ফলের ন্যায় কথিত হইয়াছে। তাৎপর্য্য এই যে, স্বর্গ যেমন ভোগ্যরূপেই কাম্য, স্বরূপতঃ কাম্য নহে, তদ্রূপ পুত্রাদিও ভোগ্যরূপেই কাম্য, স্বরূপতঃ কাম্য নহে। কারণ, পুত্রাদিজন্ত কোনই সুখভোগ না হইলে পুত্রাদি ব্যর্থ। কিন্তু পুত্রাদিজন্ত

সুখই ভোগ্য, পুত্রাদিভ্বরূপ ভোগ্য নহে। অতএব পুত্রাদিভ্বজ্ঞ সুখবিশেষই কাম্য হওয়ায় উহাই পুত্রোষ্টি প্রভৃতি যাগের মুখ্য ফল। পুত্রাদি পদার্থ উহার মুখ্য ফল হইতে পারে না। কিন্তু পুত্রাদি পদার্থ ঐ ফলের সাধন বলিয়া শাস্ত্রে পুত্রাদি পদার্থও ফলের ন্যায় কথিত হইয়াছে। ভাষ্যকার দৃষ্টান্ত দ্বারা ইহা সমর্থন করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, যেমন “অন্নং বৈ প্রাণাঃ” এই ঋতিবাক্যে অন্ন “প্রাণ” শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে। তাৎপর্য এই যে, যেমন অন্ন পদার্থ বস্তুতঃ প্রাণ না হইলেও প্রাণের সাধন; কারণ, অন্ন ব্যতীত প্রাণরক্ষা হয় না; এ জন্য উক্ত ঋতি অর্ন্তকে “প্রাণ” শব্দের দ্বারা প্রাণই বলিয়াছেন, তদ্রূপ পুত্রাদিভ্ব্য প্রীতি-বিশেষ যাহা পুত্রোষ্টি প্রভৃতি যাগের ফল, তাহার সাধন পুত্রাদি পদার্থও বৈদিক বিধিবাক্য-সমূহে ফলরূপে কথিত হইয়াছে। অর্থাৎ প্রাণের সাধনকে যেমন প্রাণ প্রাণ বলা হইয়াছে, তদ্রূপ ফলের সাধনকে ফল বলা হইয়াছে। ইহাকে বলে উপচারিক প্রয়োগ। তাই মহর্ষি বলিয়াছেন, “ফলবহুপচারঃ”। নানাবিধ নিমিত্তবশতঃ যে উপচার হয়, ইহা মহর্ষি নিজেও দ্বিতীয় অধ্যায়ের শেষে বলিয়াছেন। তন্মধ্যে সাধনরূপ নিমিত্তবশতঃ অর্ন্তে “প্রাণ” শব্দের উপচারও বলা হইয়াছে। (দ্বিতীয় খণ্ড, ৫০৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। মহর্ষি যে প্রয়োগ অর্থেও “উপচার” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহাও অল্পত্র ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারা জানা যায়। মূল কথা এই যে, পুত্রাদিভ্ব্য প্রীতি বা সুখবিশেষই পুত্রোষ্টি প্রভৃতি যাগের ফল, সুতরাং উহাও স্বর্গফলের ন্যায় আত্মাশ্রিত, অতএব পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ নিরস্ত হইয়াছে। কারণ, যজ্ঞাদি সংকর্ষজ্ঞ ধর্ম-বিশেষ যে আত্মাতে জন্মে, সেই আত্মাতেই উহার ফল সুখবিশেষ জন্মে। উভয়ের আশ্রয়-ভেদ নাই ॥ ৫৩ ॥

ফল-পরীক্ষা-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ১২ ॥

ভাষ্য। ফলানন্তরং দঃখমদ্বাদষ্টমুক্তঞ্চ “বান্ধনালক্ষণং দঃখং” মীতি। তৎ কিমিদং প্রত্যাব্দেদনীয়স্য সর্বজন্তুপ্রত্যক্ষস্য সূত্রস্য প্রত্যাত্মানমাহো বিদন্যঃ কল্প ইতি। অন্য ইত্যাহ, কথং? ন বৈ সর্বলোকসাক্ষিকং শক্যং প্রত্যাত্মাতরং, অয়ন্ত, জন্মমরণপ্রবন্ধানুভবনিমিত্তাদঃখানির্ব্বাণস্য দঃখং জিহাসতো দঃখসংজ্ঞাভাবনোপদেশো দঃখহানার্থ ইতি। কল্পা যুক্ত্যা? সর্ব্ব

খলু সত্ত্বনিকায়ঃ সর্বগদ্যপিত্তস্থানানি সর্বঃ পদনভবো বাধনানুযুক্তো দঃখ-
সাহচর্য্যাবাধনালক্ষণং দঃখমিত্যুক্তম্ভবিঃ ।

অম্ববাদ । ফলের অনন্তর দঃখ উদ্ভিষ্ট হইয়াছে, এবং “বাধনালক্ষণ দঃখ,”
ইহা অর্থাৎ দঃখের ঐ লক্ষণ উক্ত হইয়াছে ।

(পূর্বপক্ষবাদীর প্রশ্ন) সেই ইহা কি প্রত্যাগ্বেদনীয় (অর্থাৎ সর্বজীবের
মানস প্রত্যক্ষের বিষয় স্ত্রের প্রত্যাখ্যান, অথবা অস্ত্র কল্প, অর্থাৎ স্ত্রের

১ । এখানে “সত্ত্ব” শব্দের অর্থ জীব । (তৃতীয় খণ্ড ২৮শ পৃষ্ঠার শাদটিপনী
দ্রষ্টব্য) । “নিকায়” শব্দের দ্বারা সমানধর্ম্মী বা একজাতীয় জীবসমূহ বুঝা যায় ।
কিন্তু ঐ অর্থে “নিকায়” শব্দের প্রয়োগ করিলে তৎপূর্ব্ব জীববোধক “সত্ত্ব” শব্দ প্রয়োগ
আবশ্যক হয় না । তথাপি ভাষ্যকার “সত্ত্বনিকায়ঃ” এইরূপ প্রয়োগ করিয়াছেন এবং
প্রথম অধ্যায়ের ১১শ সূত্রের ভাষ্যেও বলিয়াছেন—“প্রাণভূমিকায়,” এবং এই আচিকের
সর্ব্বশেষ সূত্রের ভাষ্যেও “সত্ত্বনিকায়” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন । সেখানে তাৎপৰ্য্য-
টীকাকার ঐ “নিকায়” শব্দের দ্বারা জাতি অর্থ গ্রহণ করিয়াছেন । সুতরাং তদনুসারে
এখানেও “সত্ত্বনিকায়” শব্দের দ্বারা জীবজাতি বা একজাতীয় জীবকুল, “সত্ত্ব” শব্দের
অর্থই বুঝা যায় । ভাষ্যকার “নিকায়” শব্দের উক্তরূপ অর্থে তাৎপৰ্য্য গ্রহণের জন্যই
তৎপূর্ব্ব জীববোধক “সত্ত্ব” শব্দের প্রয়োগ করিতে পারেন । (পরবর্ত্তী ৬৭ম সূত্রের
ভাষ্য ও টিপনী দ্রষ্টব্য) । কিন্তু ভাষ্যকার ন্যায়দর্শনের দ্বিতীয় সূত্রের ভাষ্যে জন্মের
স্বরূপ ব্যাখ্যা হইয়াছে (প্রথম খণ্ড, ৭০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । ভাষ্যকার পরবর্ত্তী (৫৪শ)
সূত্রের ভাষ্যে “সংস্থান” শব্দের প্রয়োগ করায় জন্মের স্বরূপ ব্যাখ্যায় তিনি সংস্থান বা
আকৃতিবিশেষ অর্থেই “নিকায়” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহাও মনে হয় । কিন্তু
অভিধানে “নিকায়” শব্দের ঐ অর্থ পাওয়া যায় না । অন্যান্য অনেক দার্শনিক গ্রন্থকারও
জন্মের লক্ষণ বলিতে “নিকায়” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন । সুধীগণ পূর্ব্বোক্ত সমস্ত স্থলে
“নিকায়” শব্দের যে অর্থ সংগত হয়, তাহা বিচার করিবেন । “নিকায়স্ত পদান্ লক্ষ্যে
সধর্ম্মপ্রাণিসংহতো । সমুজ্জয়ে সংহতানাং নিলয়ে পরমাত্মানং ” — “মেদিনী,” দ্বিতীয়
কান্ডে মনুষ্য কান্ড ।

২ । প্রথম অধ্যায়ে “বাধনালক্ষণং” দঃখং (১ । ২১) এই সূত্রে “বাধনা” অর্থাৎ পীড়া
যাহার লক্ষণ অর্থাৎ পীড়ার দ্বারা যাহার স্বরূপ লক্ষিত হয়, এই অর্থে “বাধনালক্ষণ”
শব্দের দ্বারা মনুষ্য দঃখের লক্ষণ কথিত হইয়াছে । এবং যাহা “বাধনালক্ষণ” অর্থাৎ যাহা
বাধনার (দঃখের) সহিত অনুযুক্ত, এই অর্থে উহার দ্বারা গৌণদঃখের লক্ষণ কথিত হইয়াছে ।
শরীরাদি দঃখানুযুক্ত সমস্ত পদার্থই গৌণ দঃখ । জয়ন্তভট্ট উক্ত সূত্রের এইরূপ ব্যাখ্যা
করিয়াছেন । “ন্যায়মঞ্জরী” ৫০৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য ।

প্রত্যাখ্যান নহে ? (উত্তর) অগ্নি কল্প, ইহা (সূত্রকার মহর্ষি) বলিয়াছেন । অর্থাৎ মহর্ষি সূত্রের অস্তিত্ব অস্বীকার করেন নাই, ইহাই বুঝা যায় । (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু সর্বলোকসাম্বন্ধিক অর্থাৎ সর্বজীবের মানস প্রত্যক্ষ যাহার প্রমাণ, এমন সূত্রে প্রত্যাখ্যান করিতে পারা যায় না । কিন্তু ইহা অর্থাৎ শরীরাদি ফলমাত্রকেই দুঃখ বলিয়া উল্লেখ, জন্মমরণপ্রবাহের প্রাপ্তিজন্ত দুঃখ হইতে নিবিল্ল (অতএব) দুঃখপরিহারেচ্ছুর অর্থাৎ যুযুক্ত মানবের দুঃখ-নিবৃত্ত্যর্থ (শরীরাদি পদার্থে) দুঃখসংজ্ঞারূপ ভাবনার উপদেশ । (প্রশ্ন) কোন্ যুক্তিবশতঃ ? (উত্তর) যেহেতু সমস্ত জীবনিকায় সমস্ত উৎপত্তিস্থান অর্থাৎ সত্যলোক হইতে অবীচি পর্যন্ত চতুর্দশ ভুবন এবং সমস্ত জন্ম দুঃখানুযুক্ত অর্থাৎ দুঃখের সহিত নিয়ত সম্বন্ধবিশিষ্ট, দুঃখের সাহচর্যাবশতঃ বাধনালক্ষণ দুঃখ অর্থাৎ দুঃখানুযুক্ত বলিয়া পূর্বোক্ত সমস্তই দুঃখ, ইহা স্বয়ংগণ বলিয়াছেন ।

টিপ্পনী । মহর্ষি তাঁহার কথিত দশম প্রমেয় “ফলে”র পরীক্ষা করিয়া, ক্রমানুসারে এখানে তাঁহার পূর্বোক্ত একাদশ প্রমেয় “দুঃখে”র পরীক্ষা করিয়াছেন । ভাষ্যকার ইহা প্রকাশ করিতেই প্রথমে বলিয়াছেন যে, ফলের অনন্তর দুঃখ উদ্ভিষ্ট হইয়াছে । অর্থাৎ প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকে প্রমেয়-বিভাগসূত্রে (নবম সূত্রে) মহর্ষি ফলের পরে দুঃখের উদ্দেশ্য করায় ফলের পরীক্ষার পরে ক্রমানুসারে এখন দুঃখের পরীক্ষাই তাঁহার কর্তব্য । কিন্তু সংশয় ব্যতীত পরীক্ষা হয় না । তাই ভাষ্যকার এখানে দুঃখের পরীক্ষাঙ্গ সংশয় সূচনা করিতে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রে ফলের পরে দুঃখের উদ্দেশ্য করিয়া, পরে দুঃখের লক্ষণ বলিতে “বাধনালক্ষণং দুঃখঃ” এই সূত্রটি বলিয়াছেন । অর্থাৎ ঐ সূত্রের দ্বারা শরীরাদি সমস্তই দুঃখ, ইহা বলিয়াছেন (প্রথম খণ্ড, ১২৭ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । সূত্রেরাং প্রশ্ন হয় যে, মহর্ষি কি সর্বজীবের মানস প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ সূত্র পদার্থকে একেবারে অস্বীকার করিয়াছেন অথবা সূত্র পদার্থের অস্তিত্ব তাঁহার সম্মত ? ভাষ্যকার এখানে পূর্বোক্তরূপ প্রশ্ন প্রকাশ করিয়া পূর্বোক্তরূপ সংশয়ই সূচনা করিয়াছেন । পরে নিজেই এখানে মহর্ষির অভিমত ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি অগ্নি কল্পই বলিয়াছেন । অর্থাৎ সূত্রের অস্তিত্বই নাই, এই পক্ষ তাঁহার অভিমত নহে ; সূত্রের অস্তিত্ব আছে, এই পক্ষই তাঁহার অভিমত । কারণ, সূত্র সর্বজীবের মানস প্রত্যক্ষসিদ্ধ । সূত্রের উৎপত্তি হইলে সকল জীবই মনের দ্বারা উহা প্রত্যক্ষ করে, সূত্রেরাং উহার প্রত্যাখ্যান করিতে পারা যায় না ।

অর্থাৎ স্ব্থের অস্তিত্বই নাই, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। তবে মহর্ষি “বোধনা-
লক্ষণং দুঃখং” এই স্ব্থের দ্বারা শরীরাদি সমস্ত জগৎ পদার্থকেই দুঃখ বলিয়াছেন
কেন? তিনি স্ব্থকেও যখন দুঃখ বলিয়াছেন, তখন তাঁহার মতে যে স্ব্থের
অস্তিত্ব আছে, ইহা আর কিরূপে বুঝিব? এতদ্বস্তরে শেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন
যে, মহর্ষি ঐ স্ব্থের দ্বারা শরীরাদি পদার্থকে দুঃখ বলিয়া স্ব্থের অস্তিত্ব অস্বীকার
করেন নাই। উহা তাঁহার মুমুকুর প্রতি শরীরাদি সকল পদার্থে দুঃখ ভাবনার
উপদেশ। যিনি পুনঃ পুনঃ জন্মমরণপরম্পরার অশুভব অর্থাৎ প্রাপ্তিনিমিত্তক
দুঃখ হইতে নির্বিকল্প হইয়া একেবারে চিরকালের জগৎ সর্বদুঃখ পরিহারে ইচ্ছুক,
সেই মুমুকু ব্যক্তির আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি অর্থাৎ মুক্তি লাভের জন্যই মহর্ষি ঐরূপ
উপদেশ করিয়াছেন। মুমুকু, শরীরাদি পদার্থকে দুঃখ বলিয়া ভাবনা করিলে
তাঁহার নির্বেদ জন্মিবে, পরে উহারই ফলে তাঁহার বৈরাগ্য জন্মিবে, তাহার ফলে
মোক্ষ জন্মিবে, ইহাই মহর্ষির চরম উদ্দেশ্য। বস্তুতঃ শরীরাদি সকল পদার্থই বে,
মহর্ষির মতে মুখ্য দুঃখ পদার্থ, স্ব্থ বলিয়া কোন মুখ্য পদার্থই যে, তাঁহার মতে
নাই, ইহা নহে। শরীরাদি পদার্থ যদি বস্তুতঃ দুঃখই না হয়, তবে মহর্ষি কেন ঐ
সমস্ত পদার্থকে দুঃখ বলিয়াছেন? মহর্ষি কোন যুক্তিবশতঃ শরীরাদি পদার্থকে
দুঃখ বলিয়া উহাতে মুমুকুর দুঃখ ভাবনার উপদেশ করিয়াছেন? এতদ্বস্তরে
শেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, সমস্ত জীবকুল এবং সমস্ত ভূবন এবং জীবের সমস্ত
জন্মই দুঃখানুযুক্ত অর্থাৎ দুঃখের সহিত নিয়ত সম্বন্ধ যুক্ত, একেবারে দুঃখশূন্য কোন
জন্মাদি নাই। স্ব্তরাং দুঃখের সাহচর্য্য (দুঃখের সহিত নিয়ত সম্বন্ধ) বশতঃ
“বোধনালক্ষণং দুঃখং” অর্থাৎ দুঃখানুযুক্ত বলিয়া শরীরাদি সমস্তই দুঃখ, ইহা ঋষিগণ
বলিয়াছেন। তাৎপর্য্য এই যে, শরীরাদি সমস্ত পদার্থ বস্তুতঃ মুখ্য দুঃখপদার্থ
না হইলেও দুঃখানুযুক্ত, এই জগুই ঋষিগণ ঐ সমস্ত পদার্থকে দুঃখ বলিয়াছেন।
শরীরাদি সমস্ত পদার্থে মুমুকুর দুঃখসংজ্ঞা ভাবনাই ঐ উক্তির উদ্দেশ্য এবং
আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিই উহার চরম উদ্দেশ্য। শরীরাদি পদার্থকে দুঃখ বলিয়া
ভাবনার নামই দুঃখসংজ্ঞা ভাবনা। বস্তুতঃ শরীর দুঃখের আয়তন, এবং
ইন্দ্রিয়াদি দুঃখের সাধন এবং স্ব্থ দুঃখানুযুক্ত, এই জন্যই শরীরাদি পদার্থ দুঃখ
বলিয়া কথিত হইয়াছে। ন্যায়বাস্তিকের প্রারম্ভে উদ্ভ্যোতকর গোণ ও মুখ্যভেদে
একবিংশতি প্রকার দুঃখ বলিয়া ঐ সমস্ত দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিকেই মুক্তি
বলিয়াছেন। তন্মধ্যে যাহা “আমি দুঃখী” এইরূপে সর্বজীবের মানস প্রত্যক্ষদিক,

যাহা “প্রতিকূলবেদনীয়” বলিয়া কথিত হইয়াছে, তাহাই স্বরূপতঃ দুঃখ অর্থাৎ মুখ্য দুঃখ। শরীরাদি বিংশতি প্রকার পদার্থ গোণদুঃখ। তন্মধ্যে শরীর দুঃখের আয়তন, শরীর বাতীত কাহারই দুঃখ জন্মিতে পারে না, শরীর-নচ্ছেদেই জীবের দুঃখ ও তাহার ভোগ জন্মে, এই জন্যই শরীরকে দুঃখ বলা হইয়াছে। এইরূপ ভ্রাণাদি ষড়্ভিঙ্গিয় ও তজ্জন্ম ষড়্ভিধ বুদ্ধি এবং ঐ বুদ্ধির ষড়্ভিধ বিষয়, এই অষ্টাদশ পদার্থ দুঃখের সাধন বলিয়াই দুঃখ বলিয়া কথিত হইয়াছে এবং সুখ, দুঃখানুযুক্ত অর্থাৎ দুঃখসম্বন্ধশূন্য সুখ নাই, সুখমাত্রই দুঃখানুযুক্ত, এই জন্য সুখকেও দুঃখ বলা হইয়াছে। তাৎপর্য্যটীকাকার উদ্যোতকরোক্ত ষড়্ভিধ ইন্দ্রিয়ের ব্যাখ্যায় মনকে ষষ্ঠ ইন্দ্রিয় বলিয়া ষড়্ভিধ বিষয়ের ব্যাখ্যায় ইচ্ছা, দ্বেষ ও প্রযত্ন নামক আত্মগুণত্রয়কে মনের বিষয় বলিয়াছেন। অর্থাৎ বহিরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য গন্ধাদি পঞ্চবিধ বিষয় এবং মনোগ্রাহ্য ইচ্ছা, দ্বেষ ও প্রযত্ন, এই গুণত্রয়কে মনোগ্রাহ্য বিষয়রূপে গ্রহণ করিয়া উদ্যোতকর ষড়্ভিধ বিষয় বলিয়াছেন। বুদ্ধিও মনোগ্রাহ্য বিষয় হইলেও ষড়্ভিধ বুদ্ধি বলিয়া উহার পৃথক উল্লেখ করিয়াছেন। কারণ, বুদ্ধি না বলিয়া বুদ্ধির বিষয় বলা যায় না। সুখও মনোগ্রাহ্য বিষয় হইলেও উহা অন্যান্য, বিষয়ের ন্যায় দুঃখের সাধন বলিয়া দুঃখ নহে, কিন্তু দুঃখানুযুক্ত বলিয়াই উহা দুঃখ বলিয়া কথিত হইয়াছে। তাই সুখের পৃথক উল্লেখ করিয়াছেন। উদ্যোতকর বিশেষ করিয়া পূর্বোক্তরূপ একবিংশতি প্রকার দুঃখ বলিলেও এখানে তিনিও ভাষ্যকারের ন্যায় সমস্ত ভূবনকেই দুঃখানুযুক্ত বলিয়া দুঃখ বলিয়াছেন। মূলকথা, মহর্ষি শরীরাদি পদার্থকে দুঃখ বলিলেও তিনি সুখের অস্তিত্বের অপলাপ করেন নাই। সুখ আছে, কিন্তু উহা দুঃখানুযুক্ত বলিয়া বিবেকীর পক্ষে দুঃখ, বিবেকী মুমুক্শু উহাকে দুঃখ বলিয়াই ভাবনা করিবেন, এইরূপ উপদেশ করিতেই মহর্ষি সুখকেও দুঃখ বলিয়াছেন। সুখ দুঃখানুযুক্ত, অর্থাৎ সুখে দুঃখের অনুযুক্ত আছে। সুখে দুঃখের অনুযুক্ত কি, তাহা উদ্যোতকর চারি প্রকারে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। প্রথম অধ্যায়ে তাহা লিখিত হইয়াছে (প্রথম খণ্ড, ৮৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)

ভাষ্য। দুঃখসংজ্ঞাভাবনমুপদিশ্যতে, অগ্র চ হেতুর্দুঃপাদীয়তে।

অনুবাদ। দুঃখসংজ্ঞা-ভাবনা উপদিষ্ট হইয়াছে—এই বিষয়ে (মহর্ষি কর্তৃক) হেতুও গৃহীত হইয়াছে, অর্থাৎ মহর্ষি নিজেই পরবর্ত্তী সূত্রের দ্বারা উক্ত বিষয়ে হেতু বলিয়াছেন।

সূত্র । বিবিধবোধনামোগাদ্ভোগ্যব জ্ঞানোপপত্তি ॥

॥ ৫৪ ॥ ৩১৭ ॥

অনুবাদ । নানাপ্রকার দুঃখের সম্বন্ধপ্রযুক্ত জন্মের অর্থাৎ শরীরাদির উৎপত্তি দুঃখই ।

ভাষ্য । জন্ম জায়ত ইতি শরীরেন্দ্রিয়বৃন্দাঃ । শরীরাদীনাং সংস্থান-বিশিষ্টানাং প্রাদুর্ভাব উৎপত্তিঃ । বিবিধা চ বাধনা—হীন মধ্যমা উৎকৃষ্টা চোতি । উৎকৃষ্টা নারকিণাং, তিরশ্চান্ত্র মধ্যমা, মনুষ্যাণাং হীন, দেবানাং হীনতরা বীত-রাগাণাং । এবং সর্বমুৎপাদস্থানাং বিবিধবোধনানুষ্ঠানং পশ্যতঃ সূত্রে তৎসাধ-নেষু চ শরীরেন্দ্রিয়বৃন্দাঃ দুঃখসংজ্ঞা ব্যবহৃত্যেতি । দুঃখসংজ্ঞাব্যবস্থানাং সর্বলোকেষ্বনভিরতিসংজ্ঞা ভবতি । অনভিরতিসংজ্ঞামুপাসীনস্য সর্বলোকবিষয়া তৃষ্ণা বিচ্ছিন্যতে, তৃষ্ণাপ্রহাণাং সর্বদুঃখাভিমুচ্যতে ইতি । যথা বিষযোগাৎ পয়ো বিস্মিতাৎ বোধমানো নোপাদস্তে, অনুপাদদানো মরণদুঃখং নানোতি ।

অনুবাদ । জন্মে অর্থাৎ উৎপন্ন হয়—এই জন্য জন্ম বলিতে শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধি । আকৃতিবিশেষবিশিষ্ট শরীরাদির প্রাদুর্ভাব উৎপত্তি, এবং বিবিধ বাধনা,—হীন, মধ্যম ও উৎকৃষ্ট । নারকীদিগের উৎকৃষ্ট, পশুদিগের কিন্তু মধ্যম, মরুগদিগের হীন, দেবগণের এবং বীতরাগ ব্যক্তিদিগের হীনতর । এইরূপে সমস্ত উৎপত্তিস্থান অর্থাৎ সমস্ত ভুবনকেই বিবিধ দুঃখানুষ্ঠান বুলিলে তখন তাহার স্বথে এবং সেই স্বথের সাধন শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধিবিষয়ে দুঃখসংজ্ঞা ব্যবহৃত হয়, অর্থাৎ ঐ সমস্ত দুঃখই, এইরূপ জ্ঞান জন্মে । দুঃখসংজ্ঞার ব্যবস্থাপ্রযুক্ত সর্বলোকে অর্থাৎ সত্য-লোক প্রভৃতি সর্ব স্থানেই অনভিরতিসংজ্ঞা (নির্বৈদ) জন্মে । অনভিরতিসংজ্ঞা অর্থাৎ নির্বৈদকে উপাসনা করিলে তাহার সর্বলোকবিষয়ক তৃষ্ণা বিচ্ছিন্ন হয় । তৃষ্ণার নিবৃত্তিপ্রযুক্ত অর্থাৎ বৈরাগ্যপ্রযুক্ত সর্বদুঃখ হইতে বিমুক্ত হয় । যেমন বিষযোগবশতঃ দুগ্ধ বিষ, ইহা বোধ করতঃ তজ্জল (ঐ বিষযুক্ত দুগ্ধকে) গ্রহণ করে না, গ্রহণ না করায় মরণ-দুঃখ প্রাপ্ত হয় না ।

টিপ্পনী । ভাস্কর, মহর্ষির সূত্রের দ্বারা তাহার পূর্বোক্ত কথার সমর্থন করিবার জন্য এই সূত্রের অবতারণা করিতে প্রথমে বলিয়াছেন যে, শরীরাদি

১ । ভুবনের বিস্তার সপ্তলোক । যোগদর্শনের বিভূতিপাদের “ভুবনজ্ঞানাং সূৰ্যোঃ সংখ্যাং” এই (২৬শ সূত্রের ব্যাসভাষ্যে সপ্তলোকের বিস্তৃত বিবরণ দৃষ্টব্য) ।

পদার্থে যে হেতুবশতঃ স্ববিগণ দুঃখভাবনার উপদেশ করিয়াছেন, তাহা মহর্ষি গোতম এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন। অর্থাৎ পূর্বে মহর্ষি গোতমের যে তাৎপর্য ব্যক্ত করিয়াছি, তাহা তাঁহার এই সূত্রের দ্বারাই স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়। সুতরাং পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে কোন সংশয় হইতে পারে না। ভাষ্যকার সূত্রোক্ত “জন্ম শব্দের দ্বারা “জায়তে” অর্থাৎ যাহা জন্মে, এইরূপ ব্যুৎপত্তিবশতঃ শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধিকেই প্রধানতঃ গ্রহণ করিয়াছেন। আকৃতিবিশেষবিশিষ্ট ঐ শরীরাদির যে প্রাদুর্ভাব তাহাই উহার উৎপত্তি। অর্থাৎ সূত্রে “জন্মোৎপত্তি” শব্দের দ্বারা এখানে বুঝিতে হইবে—শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির উৎপত্তি। জীবের শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির উৎপত্তি হইলেই তাহার “জন্মোৎপত্তি” বলা যায় এবং তখন হইতেই জীবের নানাবিধ দুঃখযোগ হয়। সুতরাং জীবের জন্মোৎপত্তি বিবিধ দুঃখানুযুক্ত বলিয়া দুঃখই, ইহা মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন। সূত্রোক্ত বিবিধ বাধনার ব্যাখ্যায় ভাষ্যকার সংক্ষেপে হীন, মধ্যম ও উৎকৃষ্ট, এই তিন প্রকার বাধনা বলিয়াছেন। উহার দ্বারা হীনতর প্রভৃতি আরও বহুপ্রকার বাধনা বুঝিতে হইবে। “বাধনা” শব্দের অর্থ দুঃখ। “বাধনা”, “পীড়া”, “তাপ” ইত্যাদি দুঃখবোধক পর্যায় শব্দ। জীব মাত্রেরই কোন প্রকার দুঃখ অবশ্যই আছে। তন্মধ্যে যাহারা নরক ভোগ করিতেছে, তাহাদিগের দুঃখ উৎকৃষ্ট অর্থাৎ সর্ববিধ দুঃখ হইতে উৎকর্ষবিশিষ্ট বা অধিক। কারণ, নরকের অধিক আর কোন দুঃখ নাই। পশ্বাদির দুঃখ মধ্যম। মনুষ্যদিগের দুঃখ হীন অর্থাৎ নারকী ও পশ্বাদির দুঃখ হইতে অল্প। দেবগণ ও বীতরাগ ব্যক্তিদিগের দুঃখ হীনতর, অর্থাৎ পূর্বোক্ত নারকী হইতে মনুষ্য পর্যন্ত সর্বজীবের দুঃখ হইতে অল্প। ফলকথা, সর্বলোকে সর্বজীবেরই কোন না কোন প্রকার দুঃখ আছে। যে জীবের জন্ম অর্থাৎ শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির উৎপত্তি হইয়াছে, তাহার দুঃখ অবশ্যস্বাভাবী। সত্যলোক প্রভৃতি উচ্চলোকেও ঐ জীবের দুঃখভোগ করিতে হয়। কারণ, দুঃখের নিদান উচ্ছিন্ন না হইলে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি কোন স্থানে কোন জীবেরই হইতে পারে না। এইরূপে জীবের সমস্ত উৎপত্তিস্থান অর্থাৎ সমস্ত ভুবনকেই যিনি বিবিধ দুঃখানুযুক্ত বলিয়া বুঝেন, তখন তাঁহার সূত্র ও সূত্রসাধন শরীরাদিতে এই সমস্ত দুঃখই, এইরূপ জ্ঞান জন্মে। তাহার ফলে সত্যলোকাদি সর্বলোকেই অনভিরতিমংজা অর্থাৎ নির্বেদ জন্মে। ঐ নির্বেদকে অভ্যাস করিতে করিতে ক্রমে উহার ফলে সত্যলোকাদি সর্বলোক বিষয়েই

তৃষ্ণার নিবৃত্তি হয় অর্থাৎ বৈরাগ্য জন্মে^১। ঐ বৈরাগ্য প্রযুক্ত সর্বদুঃখ হইতে মুক্তি হয়। বিষমিশ্রিত দুঃকে বিষ বলিয়া বুঝিলে যেমন বিজ্ঞ ব্যক্তি উহা গ্রহণ করেন না, গ্রহণ না করায় তখন তিনি মরণ-দুঃখ প্রাপ্ত হন না, তদ্রূপ দুঃখামুখ্য সর্ববিধ সুখকেই দুঃখ বলিয়া বুঝিলে সুখে বৈরাগ্যাবশতঃ মুমুক্ষু—সুখকেও পরিত্যাগ করেন, অর্থাৎ তিনি আর সুখের সাধন কিছুই গ্রহণ করেন না, তাই তিনি সর্ব-দুঃখ হইতে মুক্তি লাভ করেন। তাৎপর্য এই যে, বৈরাগ্য ব্যতীত কখনই কাহারও আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হইতে পারে না। কারণ, সুখভোগে অভিলাষ জন্মিলে ঐ সুখের সাধন শরীরাদি সকল বিষয়েই অভিলাষ জন্মিবে। কিন্তু যে কোন সুখভোগ করিতে হইলেই দুঃখভোগ অনিবার্য। দুঃখকে পরিত্যাগ করিয়া কৃত্রাপি কোন প্রকার সুখভোগ করা যায় না। সুতরাং সুখ ও তাহার সাধন সর্ববিষয়ে বৈরাগ্য জন্মিলেই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তি হইতে পারে। শরীরাদি পদার্থে দুঃখসংজ্ঞা অর্থাৎ দুঃখবুদ্ধিরূপ ভাবনা—ঐ বৈরাগ্যলাভের উপায়। কারণ, যাহা দুঃখ বলিয়া বুঝা যায়, তাহাতে বাসনার নিবৃত্তি হয়। সুতরাং মহর্ষি মুমুক্ষুর প্রতি পূর্বোক্তরূপ দুঃখভাবনার উপদেশের জন্মই শরীরাদি পদার্থকে দুঃখ বলিয়াছেন, তিনি উহার দ্বারা সুখের অস্তিত্ব অস্বীকার করেন নাই, ইহা তাঁহার এই সূত্রের দ্বারা বুঝা যায় ॥৫৪॥

ভাষ্য। দঃখোদ্দেশশস্ত ন সুখস্যা প্রত্যাখ্যানং, কস্মাৎ ?

অনুবাদ। দুঃখের উদ্দেশ কিন্তু সুখের প্রত্যাখ্যান নহে, (প্রশ্ন) কেন ?

সূত্র। ন সুখস্যাপ্যন্তরালনিষ্পাতঃ ॥৫৫॥৩১৮॥

অনুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ প্রথম অধ্যায়ে প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রে প্রমেয় মধ্যে সুখের উল্লেখ না করিয়া দুঃখের যে উদ্দেশ করা হইয়াছে, তাহা সুখের প্রত্যাখ্যান নহে। কারণ, অন্তরালে অর্থাৎ দুঃখের মধ্যে সুখেরও উৎপত্তি হয়।

ভাষ্য। ন খত্বয়ং দঃখোদ্দেশঃ সুখস্যা প্রত্যাখ্যানং, কস্মাৎ ? সুখস্যাপ্যন্ত-

১। সুখসাধন বিষয়ে—ইহাতে আমার কোন প্রয়োজন নাই, এইরূপ বুদ্ধিই এখানে নিষেধ। উহার অপর নাম অনাভিরাতিসংজ্ঞা। ভোগ্য বিষয় স্বয়ং উপস্থিত হইলেও তাহাতে যে উপেক্ষা-বুদ্ধি, তাহাই এখানে বৈরাগ্য। প্রথমে নিষেধ, তাহার পরে বৈরাগ্য। প্রথম অধ্যায়ে “বাধনালক্ষণং দঃখং” এই সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকার এইরূপই বলিয়াছেন। সেখানে তাৎপর্যটীকাকার নিষেধ ও বৈরাগ্যের উত্তরূপ ব্যাখ্যাই করিয়াছেন।

রালানিপন্তেঃ । নিপদ্যতে খলু বাধনাস্তরালেষু, সূত্রং প্রত্যাক্ষবেদনীয়ং শরী-
রিণাং, তদশক্যং প্রত্যাক্ষাতর্জিত ।

অনুবাদ । এই দুঃখোদ্দেশ অর্থাৎ প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রে দুঃখের উদ্দেশ, সূত্রের
প্রত্যাক্ষ্যান নহে, (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু অন্তরালে সূত্রেরও উৎপত্তি
হয় । বিশদার্থ এই যে, দুঃখের মধ্যে মধ্যে সমস্ত দেহীর প্রত্যাক্ষবেদনীয় অর্থাৎ
সর্বজীবের মনোগ্রাহ সূত্রও উৎপন্ন হয়, সেই সূত্র প্রত্যাক্ষ্যান করিতে পারা যায়
না ।

টিপ্পনী । পূর্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন যে, যদি শরীরাদি পদার্থকে দুঃখ
বলিয়া ভাবনাই কর্তব্য হয়, তাহা হইলে ঐ সমস্ত পদার্থকে স্বরূপঃঃঃ দুঃখই কেন
বলা যায় না ? সূত্র পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকারের প্রমাণ কি আছে ? পরন্তু মহর্ষি
গৌতম প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের নবম সূত্রে যে, আত্মা প্রভৃতি দ্বাদশবিধ
প্রমেয়ের উদ্দেশ করিয়াছেন, তন্মধ্যে তিনি সূত্রের উদ্দেশ না করিয়া দুঃখের উদ্দেশ
করিয়াছেন । তদ্বারা উহা যে তাঁহার সূত্রপদার্থের প্রত্যাক্ষ্যান, অর্থাৎ তিনি যে
সূত্রপদার্থের অস্তিত্বই অস্বীকার করিয়াছেন, ইহাও অবশ্য বুঝিতে পারা যায় ।
কারণ, তিনি সূত্রের অস্তিত্ব স্বীকার করিলে প্রমেয় পদার্থের মধ্যে দুঃখের গ্ৰায়
সূত্রেরও উল্লেখ করিতেন । মহর্ষি এই জগুই শেষে এই সূত্রের দ্বারা স্পষ্ট করিয়া
তাঁহার অভিমত ব্যক্ত করিয়াছেন । ভাষ্যকারের ব্যাখ্যাসুসারে মহর্ষির তাৎপর্য
এই যে, প্রথম অধ্যায়ে প্রমেয়-বিভাগ সূত্রে সূত্রের উল্লেখ না করিয়া যে দুঃখের উল্লেখ
করা হইয়াছে, তাহা সূত্রের প্রত্যাক্ষ্যান বা নিষেধ নহে । কারণ, সর্ব জীবেরই
দুঃখের মধ্যে সূত্রেরও উৎপত্তি হয় । সর্বজীবের মনোগ্রাহ ঐ সূত্রপদার্থের অস্তিত্ব
অস্বীকার করা যায় না । দুঃখের মধ্যে মধ্যে যে সর্বজীবের সূত্রও জন্মে, ইহা
সকলেরই মানস প্রত্যক্ষসিদ্ধ সত্য । ঐ সত্যের অপলাপ কোনরূপেই করা যাইতে
পারে না । কিন্তু ঐ সূত্রের পূর্বে ও পরে অবশ্যই দুঃখ আছে, দুঃখসম্বন্ধশূন্য কোন
সূত্রই নাই । এই জগুই যাহারা মুমুকু তাঁহারা সূত্রকেও দুঃখ বলিয়া ভাবনা
করিবেন । তাই মুমুকুর অত্যাৱশ্যক তত্ত্বজ্ঞানের বিষয় প্রমেয় পদার্থের উল্লেখ
করিতে তন্মধ্যে মহর্ষি সূত্রের উল্লেখ করেন নাই । ভাষ্যকারের তাৎপর্য
প্রথম অধ্যায়েও ব্যক্ত করা হইয়াছে (প্রথম খণ্ড, ১৬৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) ॥৫৫॥

ভাষ্য । অর্থাপি

**সূত্র । বাধনান্নিবৃত্তাকর্ষদয়তঃ পার্যায়ণদোষাদপ্রতি
ষেধঃ ॥৫৬॥৩১১॥**

অনুবাদ । পরন্তু বেদন বা জ্ঞানবিশিষ্ট জীবের অর্থাৎ ভোগ্য বিষয়ের সুখ-
সাধনস্ববোধ সাধনস্ববোধেই প্রার্থনার দোষবশতঃ তুঃখের নিবৃত্তি না হওয়ায়
(পূর্বোক্ত তুঃখভাবনার উপদেশ হইয়াছে), সুখের প্রতিষেধ হয় নাই অর্থাৎ তুঃখ
মাত্রের উদ্দেশের দ্বারা সুখের প্রতিষেধ করা হয় নাই ।

ভাষ্য । সুখস্য, দঃখোদ্দেশেনোতি প্রকরণাৎ । পর্যেয়ণং প্রার্থনা,
বিষয়াশ্চ নতু ক্কা । পর্যেয়ণস্য দোষো যদয়ং বেদয়মানঃ প্রার্থয়তে, তস্য প্রার্থিতং
ন সম্পদ্যতে, সম্পদ্য বা বিপদ্যতে, ন্যনং বা সম্পদ্যতে, বহু প্রত্যন্যকং বা সম্পদ্যতে
ইতি । এতন্মাৎ পর্যেয়ণদোষান্নাবিধো মানসঃ সম্ভাপো ভবতি । এবং
বেদয়তঃ পর্যেয়ণদোষাবধানয়া অনিবৃত্তিঃ । বাধনান্নিবৃত্তেদঃখং সংজ্ঞাভাবন-
মুপদিশ্যতে । অনেন কারণেন দঃখং জন্ম, ন সুখস্যাবাদিতি । অথাপ্যো-
তদনুত্তং—

“কামং কাময়মানস্য যদা কামঃ সমুৎপাদিতি ।

অথৈনমপরঃ কামঃ ক্ষিপ্রেণৈব প্রবোধতে” ॥”

“অপি চেদনেনি সম্ভাদভূমিং লভতে সগবাবাং

ন স তেন ধনেন ধনৈষী তুপ্যতি কিন্দ সুখং ধনকামে”^২ ইতি ।

১ । “কামং” কাময়মানস্য যদা কামঃ “সমুৎপাদিতি” সম্প্রয়ো ভবতি, “অথ” অনন্তরং
এনং পদরসমপরঃ কাম ইচ্ছা ক্ষিপ্রেণ বাধতে । স্বর্গাদিপ্ৰাপ্তাবাপি স্বারাজ্যাদি কাময়তে, এবং
তৎপ্রাপ্তৌ প্রাজাপত্যাদীতি অসৌচ্ছাতদনুপায়প্রার্থনাদিনা দঃখেন প্রবোধত ইত্যর্থঃ ।—
তাৎপৰ্য্যটীকা । “কাম্যতে” অর্থঃ বাহ্য কামনার বিষয় হয়, এই অর্থে “কাম” শব্দের দ্বারা
কাম্য বস্তুও বুঝা যায় । ইচ্ছামাত্র অর্থেও “কাম” শব্দের ভূরি প্রয়োগ আছে । “যদা
সর্বৈ প্রমুচ্যন্তে কামা যেষ্য হৃদি স্থিতাঃ” ইত্যাদি (উপনিষৎ) । “বিহায় কামান্ যঃ
সর্বান্” ইত্যাদি (গীতা) । “ন জাত্ব কামঃ কামানান্” ইত্যাদি (মনুসংহিতা) দৃষ্টব্য ।
কিন্তু, “ন্যায়কন্দলী”কার শ্রীধর ভট্ট লিখিয়াছেন যে, কেবল “কাম” শব্দ মৈথুনোচ্ছারই বাচক ।
(ন্যায়কন্দলী, ২৬২ পৃষ্ঠা দৃষ্টব্য) । শ্রীধর ভট্টের ঐ কথা স্বীকার করা যায় না ।

২ । “অপি চেদনেনি” ইত্যাদি বাক্যটি কোন প্রাচীন বাক্য বলিয়াই বুঝা যায় ।
“উদনেনি” এইরূপ পাঠান্তরও আছে । ঐ পাঠে “উদনেনি সমুদ্রপৰ্য্যস্তাং ভূমিং
লভতে” এইরূপ ব্যাখ্যা করা যায় । কিন্তু তাৎপৰ্য্যটীকাকার এখানে লিখিয়াছেন “সম্ভা-
দনেনি যথা ভবতি তথা ভূমিং লভতে ইতি যোজন্য” । সুতরাং তাঁহার ব্যাখ্যানদ্বারা

অনুবাদ। স্ব্থের (প্রতিষেধ হয় নাই) ‘দুঃখের উদ্দেশ্যের দ্বারা’ ইহা প্রকরণ-বশতঃ বুঝা যায়। “পর্যোষণ” বলিতে প্রার্থনা (অর্থাৎ) বিষয়াক্ষণে আকাজক্ষা। প্রার্থনার দোষ যে, এই জীব “বেদয়মান” হইয়া অর্থাৎ কোন বিষয়কে স্ব্থসাধন বলিয়া বোধ করতঃ প্রার্থনা করে, (কিন্তু) তাহার প্রার্থিত বস্তু সম্পন্ন হয় না। অথবা সম্পন্ন হইয়া বিনষ্ট হয়, অথবা নান সম্পন্ন হয়, অথবা বহু বিঘ্নযুক্ত হইয়া সম্পন্ন হয়। এই প্রার্থনা-দোষবশতঃ নানাবিধ মানস দুঃখ জন্মে। এইরূপে বিষয়ের স্ব্থসাধনবোধে জীবের প্রার্থনা-দোষবশতঃ দুঃখের নিবৃত্তি হয় না। দুঃখের নিবৃত্তি না হওয়ায় দুঃখসংজ্ঞারূপ ভাবনা উপদিষ্ট হইয়াছে। এই কারণ-বশতঃই জন্ম (শরীরাদি) দুঃখ, স্ব্থের অভাববশতঃ নহে। পরন্তু ইহা (ঋষি কর্তৃক) উক্ত হইয়াছে—“কাম্যবিষয়ক কামনাকারী জীবের যে সময়ে কাম অর্থাৎ তদ্বিশয়ে ইচ্ছা পূর্ণ হয়, অনন্তর অপর কাম অর্থাৎ অন্ত্রবিষয়ক কামনা, এই জীবকে শীঘ্রই পীড়িত করে”। “যদি গো এবং অশ্ব সহিত সমুদ্র পর্য্যন্ত পৃথিবীকেও সর্বতোভাবে লাভ করে, তাহা হইলেও সেই ধনের দ্বারা ধনৈবী ব্যক্তি তৃপ্ত হয় না, ধন কামনায় স্ব্থ কি আছে ?”

টিপ্পনী। মহর্ষি প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রে দুঃখের উদ্দেশ্য করিয়া জন্ম অর্থাৎ শরীরাদিতে যে দুঃখভাবনার উপদেশ করিয়াছেন, তাহা অন্ত্র হেতুর দ্বারাও সমর্থন করিতে আবার এই সূত্রে বলিয়াছেন যে, জীব স্ব্থের জন্য সতত প্রার্থনা ও চেষ্টা করিলেও তাহার দুঃখনিবৃত্তি হয় না। পরন্তু উহাতে তাহার আরও নানাবিধ দুঃখের উৎপত্তি হয়। কারণ, জীব কোন বিষয়কে স্ব্থসাধন বলিয়া বুঝিলেই তদ্বিশয়ে পর্যোষণ অর্থাৎ প্রার্থনা করে। কিন্তু সেই প্রার্থনার দোষ-বশতঃ তাহার দুঃখের নিবৃত্তি হয় না। কারণ, প্রার্থনার দোষ এই যে, জীব প্রার্থনা করিলেও প্রায়ই তাহার প্রার্থিত বিষয় সম্পন্ন হয় না। কোন স্থলে সম্পন্ন হইলেও তাহা স্থায়ী হয় না, বিনষ্ট হইয়া যায়। অথবা নান সম্পন্ন হয়,

“উদনৈমি” এই পদটি ক্রিয়াবিশেষণ পদ বুঝা যায়। “উদকং” নৈমিষ” এইরূপ বিগ্রহ করিলে উহার দ্বারা সমুদ্র পর্য্যন্ত, এইরূপ অর্থই বিবক্ষিত বুঝা যায়। “উদক” শব্দের দ্বারা সমুদ্রই বিবক্ষিত। “নৈমি” শব্দের প্রাপ্ত বা পরিধি অর্থও কোষে কথিত আছে। “ক্লেবং রথাকং তস্যান্তে নৈমিঃ স্ত্রী স্যাৎ প্রাধিঃ পদমান্।”—অমরকোষ। “রঘুবংশে”র ১ম সর্গের ১৭শ শ্লোকের মল্লিনাথ টীকা দ্রষ্টব্য।

অথবা বহু বিষয়বস্তু হইয়া সম্পন্ন হয় অর্থাৎ তাহা পাইলেও তাহার প্রাপ্তিতে বহু বিষয় উপস্থিত হয়। বিষয়ের পর্যবেক্ষণ বা প্রার্থনার এইরূপ আরও বহু দোষ আছে। প্রার্থনার পূর্বোক্ত রূপ নানা দোষবশতঃ প্রার্থী জীবের নানাবিধ মানস দুঃখ জন্মে; জীব কিছুতেই শান্তি পায় না। প্রার্থিত বিষয় না পাইলে যেমন অশান্তি, উহা সম্পন্ন হইয়া বিনষ্ট হইলেও তখন আরও অশান্তি, উহা সম্পূর্ণ না পাইলেও অশান্তি, আবার পাইলেও উহার প্রাপ্তিতে বহু বিষয় উপস্থিত হইলে তখন আবার অশান্তি; সুতরাং প্রার্থীর সর্বদাই অশান্তি, “অশান্তস্ত কুতঃ সুখং”। যে স্থখের জন্য জীবের সতত প্রার্থনা, সতত চেষ্টা, সে স্থখের পূর্বে, পরে ও মধ্যে সর্বদাই দুঃখ। স্থখের প্রার্থী কখনই ঐ দুঃখ হইতে মুক্ত হইতে পারে না। তাহার “পর্যবেক্ষণ” অর্থাৎ প্রার্থনার পূর্বোক্তরূপ নানা দোষবশতঃ তাহার “বাধনা”র অর্থাৎ দুঃখের নিবৃত্তি হয় না, এই জন্যই জন্মে অর্থাৎ শরীরাদিতে দুঃখবুদ্ধিরূপ ভাবনা উপদিষ্ট হইয়াছে এবং ঐ জন্যই জন্ম অর্থাৎ পূর্বোক্ত শরীরাদিকে দুঃখ বলা হইয়াছে। স্থখের অভাববশতঃ অর্থাৎ স্থখ পদার্থকে একেবারে অস্বীকার করিয়া শরীরাদি পদার্থকে দুঃখ বলা হয় নাই। পূর্বসূত্র হইতে “স্থখস্ত” এই পদের অনুবৃত্তি করিয়া “স্থখস্ত অপ্ৰতিষেধঃ” অর্থাৎ স্থখের প্রতিষেধ হয় নাই, ইহাই সূত্রকারের বিবক্ষিত বুঝিতে হইবে। তাই ভাষ্যকার সূত্রের অবতারণা করিয়াই প্রথমে “স্থখস্ত” এই পদের উল্লেখ করিয়াছেন। প্রথম অধ্যায়ে প্রমেয়-বিভাগ সূত্রে স্থখের উদ্দেশ্য না করিয়া যে দুঃখের উদ্দেশ্য করা হইয়াছে, তদ্বারা স্থখের প্রতিষেধ করা যায় না, ইহা মহর্ষি পূর্বসূত্রে বলিয়াছেন। সুতরাং এই সূত্রে প্রকরণবশতঃ “দুঃখোদ্দেশ্যেন” এই বাক্যও মহর্ষির বুদ্ধিস্থ, ইহা বুঝা যায়। তাই ভাষ্যকার পরেই আবার বলিয়াছেন “দুঃখোদ্দেশ্যেনোতি প্রকরণাৎ”। ফলকথা, ভাষ্যকারের ব্যাখ্যাসূত্রে প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রে দুঃখের উদ্দেশ্যের দ্বারা স্থখের প্রতিষেধ হয় নাই, কিন্তু শরীরাদি পদার্থে দুঃখ ভাবনারই উপদেশ করা হইয়াছে, ইহাই এই সূত্রে মহর্ষির শেষ বক্তব্য। দুঃখ ভাবনার উপদেশ কেন করা হইয়াছে? উহার আর বিশেষ হেতু কি? তাই মহর্ষি প্রথমে বলিয়াছেন, “বাধনান্নিবৃত্তেৰ্কেদয়তঃ” পর্যবেক্ষণ-দোষাৎ”। সূত্রে “বেদয়ৎ” শব্দ এবং ভাষ্যে “বেদয়মান” শব্দ চুরাদিগণীয় জ্ঞানার্থক বিদ্যাত্মক উত্তর “শত্” ও “শানচ্” প্রত্যয়নিষ্পন্ন। উহার অর্থ জ্ঞান, বিশিষ্ট। কোন বিষয়কে ইহা আমার স্থখসাধন বা যে কোন ইষ্টসাধন বলিয়া

বুঝিলেই জীব তদ্বিষয়ে পর্যবেষণ অর্থাৎ প্রার্থনা করে। সুতরাং ঐ প্রার্থনার কারণ জ্ঞানবিশেষই এখানে “বিদ্” ধাতুর দ্বারা বুঝিতে হইবে।

ভাষ্যকার শেষে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থনের জন্য “কামং কাম্যমানস্য” ইত্যাদি মুনিবচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। “বার্ত্তিক”কার উদ্যোতকরও এখানে “অয়মেব চার্থো মুনিনা শ্লোকেন বর্ণিতঃ”—এই কথা বলিয়া পূর্বোক্ত শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু কোন্ গ্রন্থে কোন্ মুনি উক্ত শ্লোক বলিয়াছেন, তাহা তিনিও বলেন নাই। অনুসন্ধান করিয়া আমরাও উহা জানিতে পারি নাই। কিন্তু মনুসংহিতা ও শ্রীমদ্ভাগবতাদি গ্রন্থে “ন জাতু কামঃ কামানাং” ইত্যাদি প্রসিদ্ধ শ্লোকটি দেখিতে পাওয়া যায়। ঐ শ্লোকের তাৎপর্যার্থ এই যে, কাম্য বিষয়ের উপভোগের দ্বারা কামের অর্থাৎ উপভোগ-বাসনার শাস্তি হয় না। পরন্তু যেমন ঘূতের দ্বারা অগ্নির বৃদ্ধি হয়, তদ্রূপ উপভোগের দ্বারা পুনর্বার কামের বৃদ্ধি হয়। ভাষ্যকারের উদ্ধৃত শ্লোকের দ্বারাও উহাই বুঝা যায় যে, কোন বিষয় কামনা করিলে যখন সেই কামনা সফল হয়, তখনই আবার অন্য কামনা উপস্থিত হইয়া সেই ব্যক্তিকে পীড়িত করে। অর্থাৎ কামের সিদ্ধির দ্বারা উহার নিবৃত্তি হয় না; পরন্তু আরও বৃদ্ধি হয়। ভাষ্যকারের শেষোক্ত বাক্যেরও তাৎপর্য এই যে, ধনৈষী ব্যক্তি যদি সম্পূর্ণরূপে সঙ্গার গৃথিবীকেও লাভ করে, তাহা হইলেও উহার দ্বারা তাহার তৃপ্তি হয় না, অর্থাৎ তাহার আরও ধন-কাক্সা জন্মে। সুতরাং ধন কামনায় স্থখ কি আছে? তাৎপর্য এই যে, স্থখ বা দুঃখ নিবৃত্তির জন্ত সতত কামনা ও চেষ্টা করিলেও লৌকিক উপায়ের দ্বারাও কাহারও আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হইতে পারে না। কারণ, উহাতে আরও কামনার বৃদ্ধি ও উহার অপরূপতা বশতঃ নানাবিধ দুঃখেরই সৃষ্টি হয়। এক কামনা পূর্ণ হইলে তখনই আবার অপর কামনা আসিয়া দুঃখকে ডাকিয়া আনে। সুতরাং কামনা দুঃখের নিদান। কামনা ত্যাগ বা বৈরাগ্যই শাস্তি লাভের উপায়। উহাই মুক্তি-মণ্ডপের একমাত্র দ্বার। তাই মহর্ষি গৌতম বৈরাগ্য লাভের জন্যই শরীরাদি পদার্থে দুঃখভাবনার উপদেশ করিয়াছেন এবং সেই জন্তই তিনি প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রে প্রমেয়মধ্যে স্থখের উদ্দেশ না করিয়া দুঃখের উদ্দেশ করিয়াছেন ॥৫৬॥

১। ন জাতু কামঃ কামানাং উপভোগেন শাস্যাত।

হবিষা কক্ষয়ন্তে ভূয় এবাভিব্যংতে ॥—মনুসংহিতা, ২। ৯৪।

ভাগবত, ৯। ১১। ১৪

সূত্র । দুঃখবিকল্পে সুখাভিমানাচ্চ ॥৫৭॥৪০০॥

অমুবাদ । এবং যেহেতু দুঃখবিকল্পে অর্থাৎ বিবিধ দুঃখে (অবিবেকীদিগের) সুখ-ভ্রম হয়, (অতএব দুঃখ ভাবনার উপদেশ করা হইয়াছে) ।

ভাষ্য । দঃখসংজ্ঞাভাবনোপদেশঃ ক্রিয়তে । অয়ং খলু স্বেদসংবেদনে ব্যব-
স্থিতঃ স্বেদঃ পরমপদরূপার্থঃ মন্যতে, ন স্বেদাদন্যামিঃশ্রেয়সমাস্তি, স্বেদে প্রাপ্তে চরি-
তার্থঃ কৃতকরণীয়ো ভবতি । মিথ্যাসংকল্পাপাং স্বেদে তৎসাধনেষু চ বিষয়েষু
সংরজ্যতে, সংরক্তঃ স্বেদায়াং ঘটতে, ঘটমানস্যাস্য জন্ম-জরা-ব্যাধি-প্রাণগান্ধি-সংযো-
গেষ্টিবিল্লোগ-প্রার্থিতানুপপত্তিনিমিত্তমনেকবিধং যাবদ্দঃখমুৎপদ্যতে, তং দঃখ-
বিকল্পং স্বেদমিত্যাভিমান্যতে । স্বেদাঙ্গভূতং দঃখং, ন দঃখমনাসাদ্য শক্যং
স্বেদমবাগ্ধং, তাদর্শ্যং স্বেদমেবেদমিতি স্বেদসংজ্ঞাপহতপ্রজ্ঞো জ্ঞানশ্চ স্নিগ্ধশ্চ চেতি
সংধাবতীতি^১ সংসারং ন্যাতবর্ত্ততে । তদস্যাঃ স্বেদসংজ্ঞায়াঃ প্রতিপক্ষো দঃখ-
সংজ্ঞাভাবনমুপদিশ্যতে, দঃখানুশংগাদ্ধঃখং জন্মেতি, ন স্বেদস্যভাবাৎ ।

যদ্যেবং, কস্মাদ্ধঃখং জন্মেতি নোচ্যতে ? সোহয়মেবং বাচ্যে যদেবমাহ দঃখ-
মেব জন্মেতি, তেন স্বেদাভাবং জ্ঞাপয়তীতি ।

জন্মবিনিগ্রহার্থীয়ো বৈ খলুয়মেবশব্দঃ, কথং ? ন দঃখং জন্মশ্চরুপতঃ,
কিস্তদ দঃখোপচারাৎ, এবং স্বেদমপীতি । এতদনেনৈব নিব্বর্ত্ত্যতে, নতু দঃখ-
মেব জন্মেতি ।

১ । “জ্ঞানশ্চ স্নিগ্ধশ্চ চেতি সংধাবতীতি” । পুনর্জন্মতে পুনঃস্নিগ্ধতে জনিত্বা স্নিগ্ধতে
মুদ্রা জ্ঞানতে, তদ্বদং সংধাবনব্যাপারপ্রচর ইত্যর্থঃ । তাৎপর্যটীকা ।—এখানে তাৎপর্য-
টীকাকারের উদ্ভূত ভাষ্যপাঠ ও ব্যাখ্যার দ্বারা বুঝা যায়, জন্মের পরে মৃত্যু, মৃত্যুর পরে
জন্ম, এইরূপে পুনঃ পুনঃ জন্ম ও মরণই ভাষ্যকারোক্ত সংধাবনক্রিয়া । ভাষ্যকার “জ্ঞানশ্চ
স্নিগ্ধশ্চ চেতি” এই বাক্যের দ্বারা প্রথমে ঐ সংধাবনক্রিয়াই প্রকাশ করিয়া, পরে “সংধাবতি”
এই ক্রিয়াপদের প্রয়োগ করিয়াছেন । পরে “সংসারং ন্যাতবর্ত্ততে” এই বাক্যের দ্বারা
উহারই বিবরণ করিয়াছেন । এখানে তাৎপর্যটীকানুসারে “সংধাবতীতি” এইরূপ
ভাষ্যপাঠই গৃহীত হইল । ভাষ্যে “জ্ঞানশ্চ”, ও “স্নিগ্ধশ্চ” এই দুই ক্রিয়াপদে জনন ও মরণ-
ক্রিয়ার পৌনঃপুন্য অর্থের বিবন্ধাবশতঃ লোট্ লকারের “শ্চ” বিভক্তির প্রয়োগ হইয়াছে ।
“ক্রিয়াসমভিহারে লোড়লোটো হিস্বে বাচ তধ্বমোঃ ।” (পার্শ্বানিসূত্র ৩।৪।২) । প্রয়োগ
যথা—“পূরীমবক্ষ্যে লুনীহি নন্দনং” ইত্যাদি (শিশুপালবধ, ১ম সর্গ, ৬১শ শ্লোক) ।

অমুবাদ । দুঃখসংজ্ঞারূপ ভাবনার উপদেশ করা হইয়াছে । যেহেতু এই জীব স্থখভোগে বাবস্থিত, (অর্থাৎ) স্বার্থকেই পরম পুরুষার্থ মনে করে, স্থখ হইতে অগ্নি নিঃশ্রেয়স নাই, স্থখ প্রাপ্ত হইলেই চরিতার্থ (অর্থাৎ) কৃত-কর্তব্য হয় । মিথ্যা সংকল্পবশতঃ স্থখে এবং তাহার সাধন বিষয়সমূহে সংরক্ত অর্থাৎ অত্যন্ত অমুরক্ত হয়, সংরক্ত হইয়া স্থখের জগ্না চেষ্টা করে, চেষ্টমান এই জীবের জন্ম, জরা, ব্যাধি, মৃত্যু, অনিষ্টসংযোগ, ইষ্টবিয়োগ এবং প্রার্থিত বিষয়ের অমুপপত্তি-নিমিত্তক অনেকপ্রকার দুঃখ উৎপন্ন হয় । সেই দুঃখবিকল্পকে অর্থাৎ পূর্বোক্ত নানাবিধ দুঃখকে দুঃখ বলিয়া অভিমান (ভ্রম) করে । দুঃখ স্থখের অঙ্গভূত, (অর্থাৎ) দুঃখ পাইয়া স্থখ লাভ করিতে পারা যায় না । “তাদর্থ্য”বশতঃ অর্থাৎ দুঃখের স্বার্থাতাবশতঃ ‘ইহা (দুঃখ) স্থখই,’ এইরূপ স্থখসংজ্ঞার দ্বারা হতবুদ্ধি হইয়া (জীব) পুনঃ পুনঃ জন্মে এবং পুনঃ পুনঃ মরে, এইরূপ অর্থাৎ পুনঃ পুনঃ জন্ম ও মরণরূপ সংধাবন করে (অর্থাৎ) সংসারকে অতিক্রম করে না । তজ্জগ্নাই এই স্থখসংজ্ঞার অর্থাৎ পূর্বোক্ত বিবিধ দুঃখে স্থখ-বুদ্ধির প্রতিপক্ষ (বিরোধী) দুঃখবুদ্ধিরূপ ভাবনা উপদিষ্ট হইয়াছে । দুঃখামুশব্দবশতঃই জন্ম দুঃখ, স্থখের অভাববশতঃ নহে ।

(পূর্বপক্ষ) যদি এইরূপ হয়, অর্থাৎ জন্ম যদি দুঃখামুশব্দবশতঃই দুঃখ হয় (স্বরূপতঃ দুঃখ না হয়), তাহা হইলে ‘জন্ম দুঃখ’ ইহা কেন কথিত হইতেছে না ? সেই এই সূত্রকার (মহর্ষি গোতম) এইরূপ বক্তব্যে অর্থাৎ “জন্ম দুঃখ” এইরূপ বক্তব্যস্থলে যে “জন্ম দুঃখই” এইরূপ বলিতেছেন,—তদ্বারা স্থখের অভাব জ্ঞাপন করিতেছেন ।

(উত্তর) এই “এব” শব্দ জন্মনিবৃত্ত্যর্থ, অর্থাৎ পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ অযুক্ত ; কারণ, মহর্ষি পূর্বোক্ত ৫৪শ সূত্রে “দুঃখমেব” এই বাক্যে যে “এব” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ঐ “এব” শব্দ জন্মনিবৃত্তি বা মুক্তিরূপ চরম উদ্দেশ্যেই প্রযুক্ত হইয়াছে, উহা স্থখপদার্থের ব্যবচ্ছেদার্থ নহে । (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) জন্ম, স্বরূপতঃ দুঃখ নহে, কিন্তু দুঃখের উপচারবশতঃই দুঃখ, এইরূপ স্থখও স্বরূপতঃ দুঃখ নহে, কিন্তু দুঃখের উপচারবশতঃই দুঃখ । ইহা অর্থাৎ পূর্বোক্ত জন্ম এই জীব কর্তৃকই অর্থাৎ পূর্ববর্ণিত বিবিধ দুঃখে স্থখাভিমानी জীবকর্তৃকই উৎপাদিত হইতেছে, কিন্তু জন্ম দুঃখই, ইহা নহে ।

টিপ্পনী । পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে আপত্তি হইতে পারে যে, বিবেকী ব্যক্তির

সাংসারিক স্থখ ও উহার সমস্ত সাধনকেই দুঃখামুখক বলিয়া বুঝিয়া উপদেশ ব্যতীতও কালে স্বয়ংই তাঁহারা ঐ স্থখের চেষ্টা হইতে নিবৃত্ত হইবেন ; সুতরাং পূর্বোক্তরূপ দুঃখভাবনার উপদেশের কোন প্রয়োজন নাই। এতদন্তরে মহর্ষি শেষে আবার এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, বিবিধ দুঃখে স্থখের অভিমান-প্রযুক্তও পূর্বোক্ত দুঃখভাবনার উপদেশ করা হইয়াছে। সূত্রের শেষে “দুঃখ-ভাবনোপদেশঃ ক্রিয়তে” এই বাক্য মহর্ষির বুদ্ধিস্থ বুঝিয়া ভাষ্যকার সূত্রপাঠের পরেই ভাষ্যারম্ভে ঐ বাক্যের উল্লেখ করিয়াছেন। উক্ত বাক্যের সহিত সূত্রের যোগ করিয়া সূত্রার্থ বুঝিতে হইবে। মহর্ষির তাৎপর্য এই যে, কোন কোন বিবেকী ব্যক্তিবিশেষের জন্ম পূর্বোক্তরূপ দুঃখভাবনার উপদেশের প্রয়োজন না থাকিলেও অসংখ্য অবিবেকী ব্যক্তির জন্ম ঐরূপ উপদেশের প্রয়োজন আছে। কারণ, তাহারা স্থখভোগের জন্ম অপরিহার্য্য বিবিধ দুঃখকে স্থখ বলিয়া ভ্রম করে। তজ্জন্ম তাহারা নানাবিধ কৰ্ম্ম করিয়া আরও বিবিধ দুঃখভোগ করে। সুতরাং তাহারা যে স্থখ ও উহার সাধন জন্মকে স্থখ বলিয়াই বুঝে, উহাকে দুঃখ বলিয়া ভাবনা করিলে তাহার ফলে তাহাদিগের ঐ স্থখবুদ্ধি বিনষ্ট হইবে, ক্রমে জন্মাদিতে দুঃখবুদ্ধি বা তজ্জন্য সংস্কার স্ফূট হইয়া বৈরাগ্য উৎপন্ন করিবে, তাহার ফলে চিরদিনের জন্য তাহারা দুঃখমুক্ত হইবে। আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি অর্থাৎ মুক্তিই এই শাস্ত্রের চরম উদ্দেশ্য। সুতরাং তাহার সাহায্যের জন্যই পূর্বোক্তরূপ দুঃখভাবনার উপদেশ করা হইয়াছে। ভাষ্যকার বাৎসর্য্যনও “অয়ং খলু” ইত্যাদি ভাষ্যের দ্বারা অবিবেকী জীবেরই বুদ্ধি ও কার্য্যের বর্ণন করিয়া, তাহাদিগের জন্যই যে মহর্ষি দুঃখভাবনার উপদেশ করিয়াছেন, ইহাই বলিয়াছেন বুঝা যায়। ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, এই জীব অর্থাৎ বিবেকশূন্য সাধারণ জীব স্থখভোগে ব্যবস্থিত, অর্থাৎ তাহারা একমাত্র স্থখকেই পরমপুরুষার্থ মনে করে, স্থখ ভিন্ন কোন নিঃশ্রেয়স নাই, স্থখ পাইলেই তাহারা চরিতার্থ বা কৃতকর্তব্য হয়। তাহারা মিথ্যা সঙ্কল্পবশতঃ স্থখ ও উহার উপায়সমূহে অত্যন্ত অনুরক্ত হইয়া স্থখের জন্য নানাবিধ চেষ্টা করে। তাহার ফলে জন্মলাভ করিয়া জরা, ব্যাধি, মৃত্যু এবং যাহা অনিষ্ট, তাহার সহিত সম্বন্ধ এবং যাহা ইষ্ট, তাহার সহিত বিয়োগ এবং অভিলষিত বিষয়ের অপ্রাপ্তি প্রভৃতি কারণজন্য নানাবিধ দুঃখলাভ করে। কিন্তু তাহারা সেই নানাবিধ দুঃখকে স্থখ বলিয়াই বুঝে। কারণ, দুঃখভোগ না করিয়া কিছুতেই স্থখভোগ করা যায় না, দুঃখ স্থখের অঙ্গ অর্থাৎ স্থখের অপরিহার্য্য

নির্বাহক । সুতরাং দুঃখের সুখার্থতাবশতঃ সুখাভিলাষী অবিবেকী ব্যক্তিরা দুঃখকে সুখ বলিয়াই বুঝে । দুঃখে তাহাদিগের যে সুখসংজ্ঞা অর্থাৎ সুখবুদ্ধি, তদ্বারা তাহারা হতবুদ্ধি হইয়া সুখের জ্ঞান নানা কার্য করে, তাহার ফলে পুনঃ পুনঃ জন্ম ও মরণ লাভ করে, তাহারা সংসারকে অতিক্রম করিতে পারে না । অর্থাৎ তাহারা সুখকে পরমপুরুষার্থ মনে করিয়া সুখের জ্ঞান যে সকল কার্য করে, উহা তাহাদিগের নানাবিধ দুঃখের কারণ হইয়া আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তির প্রতিবন্ধক হয় । সুতরাং তাহাদিগের নানাবিধ দুঃখে যে সুখসংজ্ঞা বা সুখবুদ্ধি, যাহা তাহাদিগকে হতবুদ্ধি করিয়া আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তির প্রতিবন্ধক নানাবিধ কষ্টে প্রবৃত্ত করিতেছে । উহা বিনষ্ট করা আবশ্যক ; প্রতিপক্ষ ভাবনার দ্বারা উহা বিনষ্ট হইতে পারে । তাই পূর্বোক্তরূপ সুখসংজ্ঞার প্রতিপক্ষ যে দুঃখসংজ্ঞারূপ ভাবনা, তাহাই উপদিষ্ট হইয়াছে । সুখের সাধন এবং সুখকেও দুঃখ বলিয়া ভাবনা করিলে তাহার ফলে সুখে বৈরাগ্য জন্মিবে, তখন আর সুখের অঙ্গ নানাবিধ দুঃখে সুখ বুদ্ধি জন্মিবে না, তখন দুঃখের প্রকৃত স্বরূপ বোধ হওয়ায় চিরকালের জ্ঞান দুঃখমুক্ত হইতেই অভিলাষ ও চেষ্টা জন্মিবে । তাই মহর্ষি পূর্বোক্ত অবিবেকীদিগের সুখে বৈরাগ্যলাভের জ্ঞান জন্মাদিতে দুঃখভাবনার উপদেশ করিয়াছেন, তজ্জনাই তিনি জন্মকে দুঃখ বলিয়াছেন এবং প্রেম-বিভাগ-স্বত্রে সুখের উদ্দেশ্য না করিয়া, দুঃখের উদ্দেশ্য করিয়াছেন । মূল কথা, দুঃখানুভববশতঃই জন্ম দুঃখ বলিয়া কথিত হইয়াছে ; সুখের অভাববশতঃ অর্থাৎ সুখের অস্তিত্বই নাই বলিয়া মহর্ষি জন্মকে দুঃখ বলেন নাই ।

পূর্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন যে, মহর্ষির মতে জন্ম যদি দুঃখানুভববশতঃই দুঃখ হয় অর্থাৎ স্বরূপতঃ দুঃখপদার্থ না হয়, তাহা হইলে পূর্বোক্ত ৫৪শ সূত্রে “দুঃখং জন্মোৎপত্তিঃ” এইরূপ বাক্যই তাঁহার বক্তব্য । কিন্তু তিনি যখন “দুঃখমেব জন্মোৎপত্তিঃ” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ করিয়াছেন অর্থাৎ “দুঃখ” শব্দের পরে “এব” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, তখন উহার দ্বারা তিনি যে, সুখের অস্তিত্বই স্বীকার করিয়াছেন, ইহা বুঝিতে পারা যায় । নচেৎ ঐ বাক্যে তাঁহার “এব” শব্দপ্রয়োগের সার্থক্য কি ? “দুঃখমেব” এইরূপ বাক্য বলিলে “এব” শব্দের দ্বারা সুখ নহে, ইহা বুঝা যায় । সুতরাং যাহাকে সুখের সাধন বলিয়া সুখও বলা যায়, তাহাকে মহর্ষি দুঃখই অর্থাৎ সুখ নহে, ইহা বলিলে তিনি যে, সুখপদার্থের অস্তিত্বই স্বীকার করেন নাই, ইহা অবশ্য বুঝা যায় । ভাষ্যকার

শেষে নিজেই উক্ত পূর্বপক্ষের উল্লেখ করিয়া, উহার খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত সূত্রে মহর্ষির প্রযুক্ত “এব” শব্দ জন্মবিনিগ্রহার্থীয়”। অর্থাৎ উহা সূত্রের নিষেধার্থ নহে, কিন্তু জন্মের বিনিগ্রহ বা নিবৃত্তির জন্ম অর্থাৎ মুক্তির জন্যই উহা প্রযুক্ত। অতএব উক্ত পূর্বপক্ষ যুক্ত নহে। তাহা “বৈ” শব্দটি উক্ত পূর্বপক্ষের অযুক্ততাগোচক। “খলু” শব্দটি হেতুর্থ। জন্মের বিনিগ্রহ বা নিবৃত্তিরূপ “অর্থ” (প্রয়োজন) বশতঃই প্রযুক্ত, এই অর্থে তদ্বিত্ত প্রত্যয় গ্রহণ করিয়া ভাষ্যকার “জন্মবিনিগ্রহার্থীয়” এইরূপ শব্দ প্রয়োগ করিয়াছেন। অর্থাৎ যেমন “মতু” প্রত্যয়ের অর্থে প্রযুক্ত প্রত্যয়কে প্রাচীনগণ “মতুর্থীয়” বলিয়াছেন, তদ্রূপ ভাষ্যকার এখানে পূর্বোক্তরূপ অর্থে “এব” শব্দকে “জন্মবিনিগ্রহার্থীয়” বলিয়াছেন। ভাষ্যকারের ঐ কথার তাৎপর্য্য এই যে,^১ মহর্ষি পূর্বোক্ত ৫৪শ সূত্রে “দুঃখমেব” এই বাক্যে “এব” শব্দের দ্বারা ‘জন্ম দুঃখই’ এইরূপ ভাবনার কর্তব্যতাই সূচনা করিয়াছেন। জন্মে অল্পমাত্রও সুখবুদ্ধি করিবে না, কেবল দুঃখবুদ্ধিই করিবে, ইহাই মহর্ষির উপদেশ। কারণ জন্মে সুখবুদ্ধি করিলে সূত্রের সাধন নানা কষ্টের অন্তর্ধান করিয়া মুমুক্শু ব্যক্তিরাও আবার সূত্র ভোগের জন্ম জন্ম পরিগ্রহ করিবেন। সুতরাং উহা তাঁহাদিগের মুক্তির প্রতি বন্ধকই হইবে। অতএব মহর্ষি জন্মে সুখবুদ্ধির অকর্তব্যতা সূচনা করিয়া কেবল দুঃখবুদ্ধির কর্তব্যতা সূচনা করিতেই “দুঃখমেব” এই বাক্যে “এব” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। জন্মের নিবৃত্তি অর্থাৎ মুক্তিই উহার চরম উদ্দেশ্য। জন্মে সুখবুদ্ধি করিলে পুনঃ পুনঃ জন্ম পরিগ্রহ করিতে হয়, সুতরাং জন্মের নিবৃত্তি অর্থাৎ মুক্তি হইতে পারে না। মূলকথা, মহর্ষি পূর্বে “দুঃখমেব” এই বাক্যে “এব” শব্দের দ্বারা সূত্রের নিষেধ করেন নাই। তিনি জন্মকে স্বরূপতঃই দুঃখপদার্থ বলেন নাই। ভাষ্যকার ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, জন্ম স্বরূপতঃই দুঃখপদার্থ, ইহা হইতেই পারে না, এবং সুখও যে স্বরূপতঃই দুঃখপদার্থ, ইহাও হইতে পারে না কিন্তু দুঃখের উপচার-বশতঃই জন্ম ও সুখকে দুঃখ বলা হয়। দুঃখের আয়তন শরীর এবং দুঃখের

১। পরিহর্য্যিত “জন্মবিনিগ্রহার্থী” ইতি। জন্মনো বিনিবৃত্তঃ স এবার্থেহঃ বসন্ত ইতি জন্মবিনিগ্রহার্থীঃ, যথা মতুর্থী ইতি। এতদ্বৎ ভবতি, জন্ম দুঃখমেবোক্ত ভাব্যিতব্যং নাহি মনোগপি সন্ধর্ভাঃ কর্তব্য। অনেকানর্থপরম্পরাপাতেনাপবগপ্রত্যহ-প্রসঙ্গাদতি।—তাৎপর্য্যটীকা।

সাধন ইন্দ্রিয়াদি এবং স্বয়ং স্বত্বপদার্থ, এই সমস্তই দুঃখানুযুক্ত ; তাই ঐ সমস্তকে শাস্ত্রে গৌণদুঃখ বলা হইয়াছে। মহর্ষি গৌতমও তাহাই বলিয়াছেন। তিনি ঐ সমস্তকে মুখ্য দুঃখ বলেন নাই, তাহা বলিতেই পারেন না। ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত জন্ম এই জীবকর্তৃকই উৎপাদিত হয়, কিন্তু জন্ম স্বরূপতঃ দুঃখ নহে। ভাষ্যকার প্রথমেই “অয়ং খলু” ইত্যাদি ভাষ্যে “ইদম্” শব্দের দ্বারা যে জীবকে গ্রহণ করিয়া তাহার বিবিধ দুঃখে স্থাতিমানের বর্ণন করিয়াছেন, শেষে “অনেনৈব” এই বাক্যে “ইদম্” শব্দের দ্বারাও বিবিধ দুঃখের স্থাতিমানী ঐ জীবকেই গ্রহণ করিয়াছেন। তাৎপর্য্য এই যে, জীবই বিবিধ দুঃখে স্থাতিমানবশতঃ স্থাতিভোগের জন্ত নানা কৰ্ম্ম করিয়া তাহার ফলে জন্ম পরিগ্রহ করে। সুতরাং ঐ জীবই কৰ্ম্মদ্বারা নিজের জন্মের উৎপাদক কারণ, জীব কৰ্ম্ম না করিলে ঈশ্বর তাহার কৰ্ম্মানুসারে জন্মশ্রুতি কিরূপে করিবেন ? কিন্তু ঐ জন্ম যে স্বরূপতঃ দুঃখই, তাহা নহে ; উহা দুঃখানুযুক্ত বলিয়া গৌণ দুঃখ। উহাতে স্থাববুদ্ধি পরিত্যাগ করিয়া, কেবল দুঃখভাবনার উপদেশ করিবার জন্তই মহর্ষি বলিয়াছেন— “দুঃখমেব জন্মোৎপত্তিঃ”।

বস্তুতঃ মহর্ষি পূর্বোক্ত ৫৪শ সূত্রে “দুঃখমেব জন্মোৎপত্তিঃ” এই বাক্যের দ্বারা জন্মকে যে স্বরূপতঃ দুঃখই বলেন নাই, বিবিধ দুঃখানুযুক্ত বলিয়াই গৌণ দুঃখ বলিয়াছেন, ইহা ঐ সূত্রের প্রথমে “বিবিধবোধনাযোগাৎ” এই হেতুবাক্যের দ্বারাই প্রকটিত হইয়াছে এবং উহার পরেই “ন স্থাতিপাস্তরালিন্স্পত্তেঃ” এই (৫৫শ) সূত্রের দ্বারা মহর্ষি সূত্রের অস্তিত্ব স্পষ্টই স্বীকার করিয়াছেন পরন্তু তিনি তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকে (১৮শ সূত্রে) আত্মার নিত্যত্ব সমর্থন করিতে নবজাতশিশুর হর্ষের উল্লেখ করিয়াও স্বত্বপদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াছেন এবং ঐ অধ্যায়ের দ্বিতীয় আহ্নিকে (৪১শ সূত্রে) অগ্নি উদ্দেশ্যে স্থ ও দুঃখ এই উভয়েরই উল্লেখ করিয়াছেন। সুতরাং পূর্বোক্ত ৫৪শ সূত্রে “দুঃখমেব” এই বাক্যে “এব” শব্দের প্রয়োগ করিয়া তিনি সূত্রের অস্তিত্ব অস্বীকার করিয়াছেন, ইহা কোনরূপেই বুঝা যাইতে পারে না। অতএব জন্মাদিতে স্থাববুদ্ধি পরিত্যক্ত করিয়া, কেবল দুঃখভাবনার উপদেশ করিবার জন্তই মহর্ষি “দুঃখমেব” এইরূপ বাক্য বলিয়াছেন ইহাই বুঝিতে হইবে। তাই ভাষ্যকার প্রভৃতি মহর্ষির ঐরূপই তাৎপর্য্য নির্ণয় করিয়া ব্যাখ্যা করিয়া গিয়াছেন। যোগদর্শনে মহর্ষি পতঞ্জলিও বিবেকীর পক্ষে সমস্ত দুঃখই, অর্থাৎ বিবেকী ব্যক্তি জন্মাদি সমস্তকে দুঃখ বলিয়াই

বুঝেন, এই তত্ত্ব প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন,—“দুঃখমেব সর্বং বিবেকিনঃ”। কিন্তু তিনি পূর্বে স্থখেরও অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াছেন^১। ফলকথা, ভারতের মুক্তিমার্গের উপদেশক ব্রহ্মনিষ্ঠ মহর্ষিগণ স্থখের অস্তিত্ব অস্বীকার করিয়া সকলকেই স্থখের জ্ঞান কৰ্ম করিতে নিষেধ করেন নাই। তাঁহারা স্থখ ও দুঃখনিবৃত্তি, এই উভয়কেই প্রয়োজন বলিয়াছেন, এবং স্থখার্থী অধিকারিবিশেষের জ্ঞান স্থখ-সাধন নানা কৰ্মেরও উপদেশ করিয়া গিয়াছেন। তাঁহাদিগের পরিগৃহীত মূল বেদেও স্থখসাধন নানাবিধ কৰ্মের উপদেশ আছে, আবার মুখু সন্ন্যাসীর পক্ষে ঐ সমস্ত কৰ্ম পরিত্যাগেরও উপদেশ আছে। কারণ, স্থখসাধন কৰ্ম করিলে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তি হইতে পারে না। তাই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি-লাভ করিতে হইলে জন্মাদিকে দুঃখ বলিয়াই ভাবনা করিতে হইবে, ইহাই মহর্ষিগণের উপদেশ। মহর্ষি গোতম এই জন্মই প্রথম অধ্যায়ে প্রমেয়-বিভাগসূত্রে মুখুর তত্ত্বজ্ঞানের বিষয় দ্বাদশবিধ প্রমেয়ের উল্লেখ করিতে স্থখের উল্লেখ না করিয়া, দুঃখেরই উল্লেখ করিয়াছেন। তাঁহার মতে স্থখের অস্তিত্ব থাকিলেও অর্থাৎ স্থখ সামান্যতঃ প্রমেয় পদার্থ হইলেও আত্মাদির জ্ঞান বিশেষ প্রমেয় নহে। কারণ, স্থখের তত্ত্বজ্ঞান মোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ নহে। মুখু যে স্থকে দুঃখ বলিয়াই ভাবনা করিবেন, সেই স্থখের তত্ত্বজ্ঞান তাঁহার পক্ষে মোক্ষের প্রতিকূলই হয়, পূর্বে ইহা বলিয়াছি।

জৈন পণ্ডিত হরিভদ্র সুরি “ষড়্দর্শনসমুচ্চয়”গ্রন্থে শ্রায়দর্শনসম্মত “প্রমেয়” পদার্থের উল্লেখ করিতে “প্রমেয়স্বাভ্যুদেহাভ্যং বুদ্ধীন্দ্রিয়স্থাদি চ” এই বচনের দ্বারা প্রমেয়মধ্যে স্থখেরও উল্লেখ করিয়াছেন। ঐ গ্রন্থের টীকাকার জৈন পণ্ডিত গুণরত্ন সেখানে বলিয়াছেন যে, স্থখও দুঃখানুযুক্ত বলিয়া স্থখে দুঃখ ভাবনার জ্ঞান প্রমেয়মধ্যে স্থখেরও উল্লেখ হইয়াছে। কিন্তু শ্রায়দর্শনে স্থখের লক্ষণ ও পরীক্ষা পাওয়া যায় না। সুতরাং মহর্ষি গোতম প্রমেয়মধ্যে স্থখের উদ্দেশ করেন নাই, ইহাই বুঝা যায়। পরন্তু ভাষ্যকার বাৎস্তায়নের পূর্বোক্ত ব্যাখ্যানুসারে তাঁহার মতে যে, মহর্ষি গোতম প্রমেয়ের মধ্যে স্থখের উল্লেখ করেন

১। “তে হ্যাদ-পরিতাপফলাঃ পূণ্যাপূণ্যহেতুত্বাৎ”।

“পরিণাম-তাপ-সংস্কার-দুঃখৈর্গদ্বৈতবিরোধাত দঃখমেব সর্বং বিবেকিনঃ”।—যোগ-দর্শন। সাধনপাদ। ১৪। ১৫

নাই, এ বিষয়ে কিছুমাত্র সংশয় নাই। প্রথম অধ্যায়ে প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকারের কথার দ্বারা ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। এখানে দুঃখপরীক্ষা-প্রকরণের ব্যাখ্যার দ্বারাও তাহা স্পষ্টই বুঝা যায়। হরিভদ্রসূত্রির সময় খৃষ্টীয় পঞ্চম শতাব্দী। কেহ কেহ ষষ্ঠ বা সপ্তম শতাব্দীও বলিয়াছেন। (হরগোবিন্দ দাসকৃত “হরিভদ্রসূত্রিচরিত্রং” দ্রষ্টব্য)। খৃষ্টীয় পঞ্চম শতাব্দী গ্রহণ করিলেও ভাষ্যকার বাংলায়ন যে, তাঁহার পূর্ববর্তী, এ বিষয়ে সংশয় নাই। সুতরাং ভাষ্যকার ভগবানু বাংলায়নের কথা অগ্রাহ্য করিয়া হরিভদ্রসূত্রির কথা গ্রহণ করা যায় না। তবে হরিভদ্রসূত্রি ত্রায়দর্শনসম্মত প্রমেয় পদার্থের উল্লেখ করিতে সূত্রের উল্লেখ করিয়াছেন কেন? তাঁহার এক্ষণ উক্তির মূল কি? ইহা অবশ্য বিশেষ চিন্তনীয়। এ বিষয়ে প্রথম খণ্ডে (১৮০-৮১ পৃষ্ঠায়) কিছু আলোচনা করিয়াছি। পরন্তু ইহাও মনে হয় যে, হরিভদ্রসূত্রি ত্রায়দর্শনোক্ত চরম প্রমেয় অপবর্গকেই “সুখ” শব্দের দ্বারা প্রকাশ করিয়াছেন। তিনি সংক্ষেপে অর্দ্ধশ্লোকের দ্বারা ত্রায়দর্শনোক্ত দ্বাদশ প্রমেয় প্রকাশ করিতে “আজ্ঞা” ও “আদি” শব্দের দ্বারা ই সপ্ত প্রমেয় প্রকাশ করিয়াছেন এবং শ্লোকের ছন্দোবক্ষার্থ ত্রায়সূত্রোক্ত প্রমেয়-বিভাগের ক্রমও পরিত্যাগ করিয়াছেন, ইহা এখানে প্রণিধান করা আবশ্যিক। সুতরাং তিনি অপবর্গের উল্লেখ করিতে “সুখ” শব্দেরই প্রয়োগ করিয়া গিয়াছেন, ইহাও বুঝিতে পারি। কারণ, আত্যন্তিক দুঃখভাবই অপবর্গ। বেদে কোন স্থলে যে আত্যন্তিক সুখভাব অর্থেই “সুখ” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে, ইহা ভাষ্যকার বাংলায়নও প্রথম অধ্যায়ে বলিয়াছেন (প্রথম খণ্ড, ২১২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। তদনুসারে হরিভদ্র সূত্রিও উক্ত শ্লোকে আত্যন্তিক দুঃখ ভাবরূপ অপবর্গ বুঝাইতে “সুখ” শব্দের প্রয়োগ করিতে পারেন। তিনি অতি সংক্ষেপে ত্রায়দর্শনসম্মত দ্বাদশ প্রমেয়ের প্রকাশ করিতে প্রত্যেকের নামের উল্লেখ করিতে পারেন নাই, ইহা তাহার উক্ত বচনের দ্বারা স্পষ্টই বুঝা যায়।

হরিভদ্র সূত্রির উক্ত বচনে “সুখ” শব্দ দেখিয়া কোন প্রবীণ ঐতিহাসিক কল্পনা করিয়াছেন যে, প্রাচীন কালে ত্রায়দর্শনের প্রমেয়বিভাগ-সূত্রে (১।১।১২) “সুখ” শব্দই ছিল, “দুঃখ” শব্দ ছিল না। পরে “সুখ” শব্দের স্থলে “দুঃখ” শব্দ প্রক্ষিপ্ত হইয়াছে এবং তখন হইতেই নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ও সর্বান্তত্ববাদ বা সর্বদুঃখবাদের সমর্থন করিয়াছেন। তৎপূর্বে নৈয়ায়িকসম্প্রদায় সর্বান্তত্ববাদী ছিলেন না; তাঁহারা তখন জন্মাদিকে এবং সুখকে দুঃখ বলিয়া ভাবনার উপদেশ

করেন নাই। এতদ্ব্যতীত বক্তব্য এই যে, হরিভদ্র সূরি শ্রায়দর্শন-সম্বন্ধ প্রমেয়-বর্ণের প্রকাশ করিতে সূত্রের উল্লেখ করিলেও তিনি “আত্ম” বা “আদি” শব্দের দ্বারা যে দুঃখেরও উল্লেখ করিয়াছেন, ইহাও অবশ্য স্বীকার্য। টীকাকার গুণরত্নও ঐ স্থলে তাহা বলিয়াছেন এবং তিনি শ্রায়দর্শনের “দুঃখ” শব্দ যুক্ত প্রমেয়বিভাগ-সূত্রটিও ঐ স্থলে উদ্ধৃত করিয়া হরিভদ্র সূরির “আত্ম” ও “আদি” শব্দের প্রতিপাত্ত ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তবে তিনি হরিভদ্র সূরির প্রযুক্ত “সুখ” শব্দের অত্র কোন অর্থের ব্যাখ্যা করেন নাই। কিন্তু যদি হরিভদ্র সূরির উক্ত বচনের দ্বারা তাঁহার মতে দুঃখকেও শ্রায়দর্শনোক্ত প্রমেয় বলিয়া গ্রহণ করিতে হয়, তাহা হইলে উক্ত বচনে “সুখ” শব্দ আছে বলিয়া পূর্বকালে শ্রায়দর্শনের প্রমেয়বিভাগ-সূত্রে “সুখ” শব্দই ছিল, “দুঃখ” শব্দ ছিল না, এইরূপ কল্পনা করা যায় না। পরন্তু “দুঃখ” শব্দের শ্রায় “সুখ” শব্দও” ছিল, এইরূপ কল্পনা করা যাইতে পারে। কিন্তু শ্রায়দর্শনে সূত্রের লক্ষণ ও পরীক্ষা না থাকায় ঐরূপ কল্পনাও করা যায় না। ভাষ্যকার ভগবান বাৎস্তায়নের ব্যাখ্যার দ্বারাও তাঁহার সময়ে শ্রায়দর্শনের প্রমেয়বিভাগসূত্রে যে সুখ শব্দ ছিল না, দুঃখ শব্দই ছিল, ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। সুতরাং হরিভদ্র সূরি কোন মতান্তর গ্রহণ করিয়া শ্রায়মত বর্ণন করিতে প্রমেয়মধ্যে সূত্রেরও উল্লেখ করিয়াছেন, অর্থাৎ তিনি ত্রয়োদশ প্রমেয় বলিয়াছেন, অথবা তিনি আত্মাস্তিক দুঃখাভাবরূপ অপবর্গ প্রকাশ করিতেই “সুখ” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহাই বুঝিতে হইতে (প্রথম খণ্ড, ১৭১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। মূলকথা, ভাষ্যকার প্রভৃতির ব্যাখ্যানুসারে মহর্ষি গোতম দুঃখের শ্রায় সূত্রেরও অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু মুমুকুর তত্ত্বজ্ঞান-বিষয় আত্মাদি প্রমেয়ের মধ্যে সূত্রের উল্লেখ করেন নাই, দুঃখেরই উল্লেখ করিয়াছেন; ইহার কারণ পূর্বে ব্যাখ্যাত হইয়াছে। সূত্রের অভাবই দুঃখ, দুঃখের অভাবই সুখ; সুখ ও দুঃখ বলিয়া কোন ভাব পদার্থ নাই, এইরূপ মতও এখন স্মৃতিতে পাওয়া যায়। কিন্তু উহাও কোন আধুনিক নূতন মত নহে। “মাংখ্যাত্ত্বকৌমুদী”তে (দ্বাদশ কারিকার টীকায়) শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র উক্ত মতের উল্লেখপূর্বক উহার খণ্ডন করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, সুখ ও দুঃখের ভাবরূপতা অসম্ভবসিদ্ধ, উহাকে অভাব-পদার্থ বলিয়া অসম্ভব করা যায় না। সূত্রের অভাব দুঃখ এবং দুঃখের অভাব সুখ, ইহা বলিলে অন্তোন্তাশ্রয় দোষও অনিবার্য হয়। কারণ, ঐ মতে সুখ বুঝিতে গেলে দুঃখ বুঝা আবশ্যক, এবং দুঃখ বুঝিতে গেলে সুখ বুঝা আবশ্যক। সুতরাং

সুখের অসিদ্ধিবশতঃ দুঃখের অসিদ্ধি এবং দুঃখের অসিদ্ধিবশতঃ সুখের অসিদ্ধি হওয়ায় সুখ ও দুঃখ, এই উভয় পদার্থই অসিদ্ধ হয়। কিন্তু যেক্ষেপেই হউক, সুখ ও দুঃখ, এই উভয় পদার্থই অসিদ্ধ হয়। কিন্তু যেক্ষেপেই হউক, সুখ ও দুঃখ, এই উভয় পদার্থ উভয় পক্ষেরই সম্মত। শ্রীধরভট্টও উক্ত মতের উল্লেখপূর্বক খণ্ডন করিয়া গিয়াছেন (“ন্যায়কন্দলী”, ২৬০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) ॥৫৭॥

দুঃখ-পরীক্ষা-প্রকরণ সমাপ্ত ॥১৩॥

— — —

১

ভাষ্য। দঃখোদ্দেশানন্তরমপবর্গঃ, স প্রত্যাখ্যাতঃ—

অনুবাদ। দুঃখের উদ্দেশের অনন্তর অপবর্গ (উদ্ভিষ্ট ও লক্ষিত হইয়াছে), তাহা প্রত্যাখ্যাত হইতেছে, অর্থাৎ মহর্ষি অপবর্গের পরীক্ষার জগু প্রথমে পূর্বপক্ষ প্রকাশ করিতে এই সূত্রের দ্বারা অপবর্গের অস্তিত্ব খণ্ডন করিতেছেন—

সূত্র। ঋণ-ক্লেশ-প্রবৃত্তানুবন্ধাদপবর্গাভাবঃ ॥৫৮॥৪০১॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) ঋণানুবন্ধ, ক্লেশানুবন্ধ এবং প্রবৃত্তানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গের অভাব, অর্থাৎ অপবর্গ অসম্ভব, সূত্রের উহা অলীক।

ভাষ্য। ঋণানুবন্ধান্নাস্ত্যপবর্গঃ,—“জায়মানো হ বৈ ব্রাহ্মণশ্চিভির্ঋণবানৈঋণবাজায়তে ব্রহ্মচর্যেণ ঋষিভ্যো যজ্ঞেন দেবেভ্যঃ প্রজয়া পিতৃভ্যঃ” ইতি ঋণানি,

১। কৃষ্ণব্রহ্মসংহিতায় “তৈত্তিরীয়সংহিতা”র ষষ্ঠ কান্ডের তৃতীয় প্রপাঠকের দশম অনুবাকে “জায়মানো বৈ ব্রাহ্মণশ্চিভির্ঋণবাজায়তে; ব্রহ্মচর্যেণ ঋষিভ্যো যজ্ঞেন দেবেভ্যঃ প্রজয়া পিতৃভ্যঃ এষ বা অনূগো যঃ পুত্রী বজ্রা ব্রহ্মচারীবাসী তদবদানৈরেবাবদরতে তদবদানানামবদানং”—এইরূপ শ্রুতি দেখা যায়। ভাষ্যকার সাধারণাচার্য্যও “তৈত্তিরীয়সংহিতা”র প্রথম কান্ডের ভাষ্যে ঐরূপ শ্রুতিপাঠই উদ্ধৃত করিয়াছেন। (তৈত্তিরীয়সংহিতা, পূণ্য, আনন্দাশ্রম সংস্করণ, প্রথম খণ্ড, ৪৮১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কিন্তু ভাষ্যকার বাংলায়ন এখানে “জায়মানো হ বৈ ব্রাহ্মণশ্চিভির্ঋণবাজায়তে” ইত্যাদি শ্রুতিপাঠ উদ্ধৃত করিয়াছেন। তাহার উদ্ধৃত শ্রুতিপাঠে যে, “ঋণঃ” এই পদটি আছে, ইহা পরবর্ত্তী সূত্রের ভাষ্যে তাহার উক্তির দ্বারা নিঃসংশয়ে বঝা যায়। বেদের অন্যত্র ঐরূপ শ্রুতিপাঠও থাকিতে পারে। “মনুসংহিতা”র ষষ্ঠ অধ্যায়ের ৩৬শ শ্লোকের টীকার মহামনসীষী কন্দাক ভট্ট “জায়মানো ব্রাহ্মণশ্চিভির্ঋণ

তেষামনুবন্ধঃ,—স্বকর্ম্মভিঃ সস্বন্ধঃ, কর্ম্মসস্বন্ধবচনাৎ । “জরামর্য্যং বা এতৎ সত্ত্বং যদান্নিহোত্তং, দর্শপূর্ণমাসৌ চে”তি, “জরয়া হ বা এষ তস্মাৎ সত্ত্বাশ্চিন্মুচ্যতে মৃত্যুনা হ বে”তি^১ । ঋণানুবন্ধাদপবর্গনিষ্ঠানকালো নাস্তীত্যপবর্গাভাবঃ । ক্লেশানুবন্ধাশ্চাত্যপবর্গঃ,—ক্লেশানুবন্ধ এবায়ং স্নিয়তে, ক্লেশানুবন্ধশ্চ জায়তে, নাস্য ক্লেশানুবন্ধবিচ্ছেদো গৃহ্যতে । প্রবৃত্ত্যানুবন্ধাশ্চাত্যপবর্গঃ,—জন্ম প্রভৃত্যয়ং যাবৎপ্রাণয়ং বাগ্‌বৃদ্ধিশ্চরীরারম্ভণাবিমুক্তো গৃহ্যতে । তত্র যদন্তঃ, “দুঃখ-জন্ম-প্রবৃদ্ধি-দোষমিথ্যাস্ত্রানানামদুস্তরোস্তরাপায়ে তদনন্তরাপায়াদপবর্গ” ইতি, তদনুপপন্নমিতি ।

অনুবাদ । (১) “ঋণানুবন্ধ” প্রযুক্ত অপবর্গ নাই অর্থাৎ উহা অলীক । (বিশদার্থ) “জায়মান ব্রাহ্মণ তিন ঋণে ঋণী হন, ব্রহ্মচর্য্যের দ্বারা ঋষিঋণ হইতে, যজ্ঞের দ্বারা দেবঋণ হইতে, পুত্রের দ্বারা পিতৃঋণ হইতে (মুক্ত হন)”—এই সমস্ত অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত শ্রুতিবর্ণিত ব্রহ্মচর্য্যাদি “ঋণ”, সেই ঋণত্রয়ের “অনুবন্ধ” বলিতে স্বকীয় কর্ম্মসমূহের সহিত সম্বন্ধ, যেহেতু (শ্রুতিতে) কর্ম্মসম্বন্ধের কথন আছে । যথা—“এই সূত্র জরামর্য্য, যাহা অগ্নিহোত্র এবং দর্শ ও পূর্ণমাস । জরার দ্বারা এই গৃহস্থ দ্বিজ সেই সত্ত্ব হইতে বিমুক্ত হয়, অথবা মৃত্যুর দ্বারা বিমুক্ত হয়” । “ঋণানুবন্ধ” প্রযুক্ত অপবর্গাছুষ্ঠানের (অপবর্গার্থ শ্রবণমননাদি কার্য্যের) সময় নাই, অতএব অপবর্গ নাই ।

(২) “ক্লেশানুবন্ধ” প্রযুক্ত অপবর্গ নাই । বিশদার্থ এই যে, (জীবমাত্রই)

গৈল্লগবান্ জায়তে যজ্ঞেন দেবেভ্যঃ প্রজয়া পিতৃভ্যঃ স্বাধ্যায়েন ঋষিভ্যঃ” এইরূপ শ্রুতিপাঠ উদ্ধৃত করিয়াছেন । বেদে কোন স্থলে ঐরূপ শ্রুতিপাঠও থাকিতে পারে । কিন্তু “ঋণবান্ জায়তে” এই স্থলে “ঋণবা জায়তে” ইহাই প্রকৃত পাঠ । মূলসংহিতার ঐরূপ পাঠই আছে । বৈদিকপ্রয়োগবশতঃ “ঋণবান্” এই স্থলে “ঋণবা জায়তে” এইরূপ প্রয়োগ হইয়াছে । প্রাচীন হস্তলিখিত কোন ভাষ্যপুস্তকেও “ঋণবা জায়তে” এইরূপ পাঠ পাওয়া যায় । মুদ্রিত কোন কোন ভাষ্যপুস্তকের নিম্নে উহা পাঠান্তররূপে প্রদর্শিত হইয়াছে ।

১ । প্রচলিত সমস্ত ভাষ্যপুস্তকে উক্তরূপ শ্রুতিপাঠই উদ্ধৃত দেখা যায় । তদনুসারে এখানে উক্তরূপ পাঠই গৃহীত হইল । কিন্তু পদ্ব্যমীমাংসাদর্শনের বিত্তরী অধ্যায়ের চতুর্থ পাদের চতুর্থ সূত্রের ভাষ্যে দেখা যায়—“অপিচ শ্রীষ্মতে—“জরামর্য্যং বা এতৎ সত্ত্বং যদান্নিহোত্তং দর্শপূর্ণমাসৌ চ, জরয়া হ বা এতাভ্যাং নিম্মুচ্যতে মৃত্যুনা চে”তি ।

ক্লেশামুবন্ধ (রাগদ্বৈষাদিযুক্ত) হইয়াই মরে, ক্লেশামুবন্ধ হইয়াই জন্মে,—এই জীবের ক্লেশামুবন্ধ হইতে বিচ্ছেদ অর্থাৎ কখনই রাগদ্বৈষাদি-দাষশূন্যতা বুঝা যায় না।

(৩) “প্রবৃত্তামুবন্ধ”বশতঃ অপবর্গ নাই। বিশদার্থ এই যে, এই জীব জন্ম প্রভৃতি মৃত্যু পর্য্যন্ত বাগারস্ত বুদ্ধারস্ত ও শরীরারস্ত কর্তৃক অর্থাৎ বাচিক, মানসিক ও শারীরিক, এই ত্রিবিধ কর্মকর্তৃক অপরিত্যক্ত বুঝা যায় অর্থাৎ জীব সর্বদাই কোন প্রকার কর্ম অবশ্যই করিতেছে।

তাহা হইলে এই যে বলা হইয়াছে, “দুঃখ, জন্ম, প্রবৃত্তি, দোষ ও মিথ্যা-জ্ঞানের উত্তরোত্তরের বিনাশ হইলে তদনন্তরের বিনাশপ্রযুক্ত অপবর্গ হয়”, তাহা উপপন্ন হয় না।

টিপ্পনী। প্রথম অধ্যায়ে প্রেময়মধ্যে “দুঃখের” পরেই “অপবর্গের” উপদেশ করিয়া, তদনুসারে দুঃখের লক্ষণ বলা হইয়াছে। পূর্বপ্রকরণে দুঃখের পরীক্ষা করা হইয়াছে। সুতরাং এখন ক্রমানুসারে অপবর্গের পরীক্ষার অবসর উপস্থিত হইয়াছে। তাই মহর্ষি অবসরসংগতিবশতঃ এখানে অপবর্গের পরীক্ষা করিতে প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বপক্ষ এই যে, অপবর্গ নাই অর্থাৎ উহা অনীক। পূর্বপক্ষের সমর্থক হেতু বলিয়াছেন—ঋণামুবন্ধ, ক্লেশামুবন্ধ ও প্রবৃত্তামুবন্ধ। সূত্রোক্ত “অমুবন্ধ” শব্দের “ঋণ”, “ক্লেশ” ও “প্রবৃত্তি” শব্দের প্রত্যেকের সহিত সম্বন্ধবশতঃ পূর্বোক্ত হেতুত্রয় বুঝা যায়। পূর্বপক্ষবাদীর বক্তব্য এই যে, ঋণামুবন্ধ, ক্লেশামুবন্ধ ও প্রবৃত্তামুবন্ধবশতঃ অপবর্গ হইতেই পারে না, উহা অসম্ভব। যাহা অসম্ভব, তাহা কোন হেতুর দ্বারাই সিদ্ধ হইতে পারে না। সম্ভাবিত পক্ষই হেতুর দ্বারা সিদ্ধ করা যায়; যাহা অসম্ভাবিত, তাহা কোন হেতুর দ্বারাই কিছুতেই সিদ্ধ করা যায় না, ইহা নৈয়ায়িকগণও বলিয়াছেন (দ্বিতীয় খণ্ড, ৩৪২ পৃষ্ঠার পাদটীকা দ্রষ্টব্য)।

ভাষ্যকার সূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিতে প্রথমে বলিয়ছেন,—“ঋণামুবন্ধান্ধ্যাপবর্গঃ”। উক্ত পূর্বপক্ষ বৃষ্টিতে হইলে “ঋণ” কি এবং উহার “অমুবন্ধ” কি, এবং কেনই বা তৎপ্রযুক্ত অপবর্গ অসম্ভব, ইহা বুঝা আবশ্যক। তাই ভাষ্যকার পরেই “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া, ঐ শ্রুতিবাক্যোক্ত ঋণিঋণ, দেবঋণ ও পিতৃঋণ, এই ঋণত্রয়কে সূত্রোক্ত “ঋণ” বলিয়া, ঐ ঋণত্রয় মোচনের জন্য যে সকল কর্ম অবশ্য কর্তব্য, তাহার সহিত

কর্তার সম্বন্ধে বলিয়াছেন “ঋণামুবদ্ধ”। “অমুবদ্ধ” শব্দের অর্থ এখানে অপরি-
হার্য সম্বন্ধ। “ঋণামুবদ্ধ” এই স্থলে সেই সম্বন্ধ—কর্মসম্বন্ধ। ভাষ্যকার ইহার
হেতু বলিয়াছেন—“কর্মসম্বন্ধবচনাৎ”। অর্থাৎ প্রতিতে পূর্বোক্ত ঋণ
মোচনের জন্য কর্মবিশেষের অবশ্যকর্তব্যতা কথিত হইয়াছে। জন্ম হইতে মৃত্যু
পর্যন্ত ঋণ মোচনের জন্য কর্ম কর্তব্য। “ঋণামুবদ্ধ” হইতে কখনও মুক্তি নাই।
উদ্যোতকর এই তাৎপর্ষ্যই বলিয়াছেন, “অমুবদ্ধঃ” সদাকরণীয়তা”। অর্থাৎ
ঋণ মোচনের জন্য যাবজ্জীবন কর্মের কর্তব্যতাই এখানে “ঋণামুবদ্ধ” শব্দের
ফলিতার্থ। ভাষ্যকার তাঁহার পূর্বোক্ত কর্ম সম্বন্ধের প্রমাণ প্রদর্শন করিবার জন্য
পরে “জরামর্ধ্যং বা এতৎ সত্রং” ইত্যাদি প্রতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। উক্ত
প্রতিবাক্যের তাৎপর্ষ্য এই যে, অগ্নিহোত্র এবং দর্শ ও পূর্ণমাস নামক যাগ—
“জরামর্ধ্য” অর্থাৎ জরা ও মৃত্যু পর্যন্ত উহা কর্তব্য। জরা অর্থাৎ বার্কাক্য-
বশতঃ অত্যন্ত অশক্ত হইলে উহা ত্যাগ করা যায়। নচেৎ মৃত্যু পর্যন্ত
উহা করিতেই হইবে। উক্ত প্রতিবাক্যের শেষে ইহা স্পষ্ট করিয়া বলা
হইয়াছে যে, জরা ও মৃত্যুর দ্বারা যজমান উক্ত যজ্ঞ কর্তৃক নিম্নুক্ত হয়।
“জরা” শব্দের অর্থ এখানে জরানিমিত্তক অত্যন্ত অশক্ততা, “মর” শব্দের অর্থ
মৃত্যু। উক্ত প্রতিবাক্যে “জরামরাত্যাং নিম্নুচ্যতে” এইরূপ অর্থে “জরামর”
শব্দের উত্তর তদ্ধিত প্রত্যয়নিপ্পন্ন “জরামর্ধ্য” শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে। “জরামর্ধ্য”
শব্দের দ্বারা অগ্নিহোত্র এবং দর্শ ও পূর্ণমাস নামক যাগের যাবজ্জীবন কর্তব্যতা
প্রতিপাদিত হইয়াছে। বস্তুতঃ অগ্নিহোত্র এবং দর্শ ও পূর্ণমাস নামক যাগ যে,
যাবজ্জীবন কর্তব্য, এ বিষয়ে বেদের অন্তর্গত “বহুচ ব্রাহ্মণে” যাবজ্জীবনগ্নিহোত্রং
জুহোতি” এবং “যাবজ্জীবং দর্শপূর্ণমাসাত্যাং যজ্ঞেত” এই দুইটি বিধিবাক্যও
আছে। পূর্বমীমাংসাদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাদের প্রথম সূত্রের ভাষ্যে
শবর স্বামী উক্ত বিধিবাক্যদ্বয় উদ্ধৃত করিয়াছেন। এখন প্রকৃত কথা এই যে,
প্রথমে ঋষিঋণ হইতে মুক্ত হইবার জন্য যথাশাস্ত্র ব্রহ্মচর্য সমাপন পূর্বক পিতৃঋণ
হইতে মুক্ত হইবার জন্য দারপরিগ্রহ করিয়া পুত্রোৎপাদন কর্তব্য এবং দেবঋণ
হইতে মুক্ত হইবার জন্য যাবজ্জীবন অগ্নিহোত্র দর্শ ও পূর্ণমাস নামক যোগ কর্তব্য।
তাহা হইলে উক্ত ঋণত্রয়-মুক্ত হইতেই সমগ্র জীবন অতিবাহিত হওয়ায় মোক্ষের
জন্য অনুষ্ঠান করার সময়ই থাকে না, স্তবরাং মোক্ষ অসম্ভব, উহা অলীক, ইহাই
পূর্বপক্ষ-বাদীর প্রথম কথার তাৎপর্ষ্য। পূর্বোক্ত ঋণত্রয় নিরাকরণ করিয়াই মোক্ষে

মনোনিবেশ কর্তব্য। পরন্তু উহা না করিয়া মোক্ষার্থ অমুষ্ঠান করিলে অধোগতি হয়, ইহা ভগবান্ মনু ও স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন।^১ ব্যক্তিবিশেষের ব্রহ্মচর্য্য ও পুত্রোৎপাদনের পরে জীবনের অনেক সময় থাকিলেও যাবজ্জীবন কর্তব্য অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের অবশ্যকর্তব্যতা বশতঃ তাহারও মোক্ষার্থ অমুষ্ঠানের সময় নাই। সূতরাং অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ যে, দ্বিজাতির মোক্ষার্থ অমুষ্ঠানের চরম ও প্রধান প্রতিবন্ধক, ইহা স্বীকার্য্য। তাই ভাষ্যকার এখানে “জরামৰ্ধ্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া, অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকেই মোক্ষার্থ অমুষ্ঠানের চরম প্রতিবন্ধকরূপে প্রদর্শন করিয়া, পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন। পরন্তু যদিও “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিতে ব্রাহ্মণেরই পূর্বোক্ত ঋণত্বয় কথিত হইয়াছে; কিন্তু শ্রুতিতে ক্ষত্রিয় ও বৈশ্যেরও ব্রহ্মচর্য্যাদির বিধান থাকায় দ্বিজাতিমাত্রেরই পূর্বোক্ত ঋণত্বয় নিরাকরণ করা আবশ্যক। মনুসংহিতার ষষ্ঠ অধ্যায়ের প্রথম শ্লোকে ও ৩৭শ শ্লোকে “দ্বিজ” শব্দের দ্বারা দ্বিজাতিমাত্রই গৃহীত হইয়াছে, শাস্ত্রান্তরেও উহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে। দ্বিজের অধিকারীদিগেরও যাবজ্জীবন-কর্তব্য শাস্ত্রবিহিত অনেক কর্ম্ম আছে। সূতরাং তাহাদিগেরও মোক্ষার্থ অমুষ্ঠানের সময় না থাকায় মোক্ষ অসম্ভব। সূতরাং মোক্ষ কাহারই হইতে পারে না, উহা অলীক, ইহাই পূর্বপক্ষবাদীর তাৎপর্য্য।

পূর্বপক্ষবাদীর দ্বিতীয় কথা এই যে, “ক্লেশানুবন্ধ”প্রযুক্ত অপবর্গ অসম্ভব। ভাষ্যকার ইহার তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, জীবনমাত্রই ক্লেশানুবন্ধ হইয়াই মরে এবং ক্লেশানুবন্ধ হইয়াই জন্মে, ক্লেশানুবন্ধ হইতে কখনও জীবের বিচ্ছেদ বুঝা যায় না। তাৎপর্য্য এই যে, জীবের রাগ, দ্বেষ ও মোহ, এই দোষত্রয়রূপ যে “ক্লেশ”, উহাই জীবের সংসারের নিদান; উহার উচ্ছেদ ব্যতীত জীবের মুক্তি অসম্ভব। কিন্তু উহার যে, উচ্ছেদ হইতে পারে, ইহার কোন প্রমাণ নাই। জীবের ঐ ক্লেশের সহিত তাহার যে অমুবন্ধ অর্থাৎ অপরিহার্য্য সম্বন্ধ,

১। ঋগানি চাণ্যপাকৃত্য মনো মোক্ষে নিবেশয়েৎ।

অনপাকৃত্য মোক্ষন্তু সেবমানো ব্রহ্মত্যাগঃ ॥ ৩৫ ॥

অধীত্য বিধিববেদান্ পুত্রোৎপাদ্য ধর্ম্মতঃ।

ইষ্টোচ শান্তিতো যজ্ঞৈর্ম্মনো মোক্ষে নিবেশয়েৎ ॥ ৩৬ ॥

অনধীত্য শ্বিজো বেদাননুৎপাদ্য তথা সূতান্।

অনিষ্টো চৈব যজ্ঞৈশ্চ মোক্ষমিচ্ছন্ ব্রহ্মত্যাগঃ ॥ ৩৭ ॥—মনুসংহিতা, ষষ্ঠ অঃ।

তাহার কখনও বিচ্ছেদ বা উচ্ছেদ হয়, ইহা বুঝা যায় না। পরন্তু জন্মকালেও জীবের ক্লেশানুবন্ধ, মরণকালেও ক্লেশানুবন্ধ এবং ইহার পূর্বেও সকল সময়েই জীবের ক্লেশানুবন্ধ বুঝা যায়। সুতরাং উহার উচ্ছেদ অসম্ভব বলিয়া মুক্তিও অসম্ভব। কারণ, সংসারের নিদানের উচ্ছেদ না হইলে কখনই সংসারের উচ্ছেদ হইতে পারে না। মহর্ষি পতঞ্জলি যোগদর্শনের সাধনপাদের তৃতীয় সূত্রে অবিজ্ঞা প্রভৃতি পঞ্চবিধ “ক্লেশ” বলিয়াছেন। কিন্তু মহর্ষি গোতম সংক্ষেপে রাগ, দ্বেষ ও মোহ, এই ত্রিবিধ দোষ বলিয়াছেন। তাহার মতে এই দোষত্রয়েরই নাম “ক্লেশ”। পরবর্তী ৬৩য় সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারা ইহা বুঝা যায়। বস্তুতঃ যোগদর্শনোক্ত পঞ্চবিধ ক্লেশও রাগ, দ্বেষ ও মোহেরই অন্তর্গত। সুতরাং সংক্ষেপে রাগ, দ্বেষ ও মোহকেও “ক্লেশ” বলা যায়।

পূর্বপক্ষবাদীর তৃতীয় কথা এই যে, “প্রবৃত্ত্যানুবন্ধ” প্রযুক্ত অপবর্গ অসম্ভব। মহর্ষি গোতম প্রবৃত্তিরীকণ্ডবুদ্ধিশরীরারম্ভঃ” (১।১।১৭) এই সূত্রের দ্বারা-বাস্তবিক, মানসিক ও শারীরিক, এই ত্রিবিধ কর্মকে “প্রবৃত্তি” বলিয়াছেন এবং এই কর্মজন্য ধর্মাদর্শকেও “প্রবৃত্তি” বলিয়াছেন। মনুষ্যজাতই জন্ম হইতে মৃত্যু পর্যন্ত যথাসম্ভব এই কর্ম করিতেছে। কাহারও একেবারে কর্মশূন্যতা দেখা যায় না, উহা হইতেই পারে না। পূর্বোক্ত “প্রবৃত্তির” সহিত অপরিহার্য সম্বন্ধই “প্রবৃত্ত্যানুবন্ধ”। তৎপ্রযুক্ত কাহারই অপবর্গ হইতেই পারে না। কারণ, কর্ম করিলেই তজ্জন্য ধর্ম বা অধর্ম উৎপন্ন হইবেই। সুতরাং উহার ফলভোগের জন্য পুনর্বার জন্ম পরিগ্রহও করিতে হইবে। অতএব মোক্ষ অসম্ভব। কারণ, দোষজন্য প্রবৃত্তি সংসারের নিদান। সুতরাং উহার উচ্ছেদ ব্যতীত সংসারের উচ্ছেদ হইতেই পারে না। কিন্তু এই প্রবৃত্তির অনুরূপ অসম্ভব বলিয়া সংসারের উচ্ছেদই অসম্ভব, ইহাই পূর্বপক্ষবাদীর তৃতীয় কথার তাৎপর্য। ভাষ্যকার পূর্বপক্ষ ব্যাখ্যার উপসংহারে শ্রীমদগীতার “দুঃখ-জন্ম” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্র উদ্ধৃত করিয়া পূর্বপক্ষের উপসংহার করিয়াছেন যে, “দুঃখ-জন্ম” ইত্যাদি সূত্রে যে ক্রমে কারণ সূচনা করিয়া অপবর্গের প্রতিপাদন করা হইয়াছে, তাহা উপপন্ন হয় না। তাৎপর্য এই যে, প্রথমতঃ ঋণগ্রস্ত মোচনের জন্য যাবজ্জীবন কর্মের অবশ্যকর্তব্যতাবশতঃ সময়ভাবে শ্রবণমননাদি অনুষ্ঠান সম্ভব হওয়ায় শাস্ত্রোক্ত তত্ত্বজ্ঞান লাভই হইতে পারে না, সুতরাং মিথ্যা জ্ঞানের বিনাশ অসম্ভব। মিথ্যা জ্ঞান-প্রযুক্ত রাগ ও দ্বেষরূপ দোষও অবশ্যস্বাভাবী, উহার

উচ্ছেদেরও সম্ভাবনা নাই এবং দোষপ্রযুক্ত কৰ্মরূপ প্রবৃত্তি ও তজ্জন্ম ধৰ্মাধৰ্মরূপ প্রবৃত্তির অমুৎপত্তিরও সম্ভাবনা নাই। সুতরাং প্রবৃত্তির অপায়ে জন্মের অপায়-প্রযুক্ত যে দুঃখাপায়রূপ অপবৰ্গ কথিত হইয়াছে, তাহা কোনরূপেই সম্ভব নহে। জন্মের সাক্ষাৎ কারণ ধৰ্মাধৰ্মরূপ “প্রবৃত্তির” কারণ কৰ্ম যখন সৰ্বদাই করিতে হয়, যাহারা জানী বলিয়া খ্যাত, তাঁহারাও উহা করেন, সুতরাং ঐ ধৰ্মাধৰ্মরূপ “প্রবৃত্তি” সকলেরই পুনর্জন্ম সম্পাদন করিবে, অতএব মোক্ষ কাহারই সম্ভব নহে; সুতরাং মোক্ষ নাই অর্থাৎ মোক্ষ অলীক ॥৫৮॥

ভাষ্য। অপ্রতিধীয়তে, যস্তাবদগ্গান্দুবন্দ্বাদিত ঋণৈরিব ঋণৈরিত।

অমুবাদ। এই পূর্বপক্ষে (উত্তর) কথিত হইতেছে অর্থাৎ মহর্ষি পরবর্তী সূত্র হইতে কতিপয় সূত্রের দ্বারা যথাক্রমে পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তর বলিতেছেন। “ঋণামুবন্ধাৎ” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা [যে পূর্বপক্ষ কথিত হইয়াছে, তাহাতে বক্তব্য এই যে, প্রতিতে] “ঋণৈঃ” এই বাক্যের ব্যাখ্যা “ঋণৈরিব” অর্থাৎ পূর্বোক্ত প্রতিতে “ঋণ” শব্দ গোণশব্দ, উহার অর্থ ঋণসদৃশ।

**সূত্র। প্রধানশব্দানুপপত্ত্ত্বগ্গণশব্দনানুবাদো নিস্শা-
প্রশংসাপপত্ত্ত্বঃ ॥৫৯॥৪০২॥**

অমুবাদ। (উত্তর) প্রধান শব্দের অমুপপত্ত্ত্ববশতঃ অপ্রধান শব্দের দ্বারা অমুবাদ হইয়াছে; কারণ, নিস্শা ও প্রশংসার উপপত্ত্ত্বি হয়।

ভাষ্য। “ঋণৈ”রিত নাম্নং প্রধানশব্দঃ, যত্র ঋণৈকঃ প্রত্যাদেয়ং দদাতি, ত্রিতীয়শ্চ প্রতিদেয়ং গৃহ্নাতি, তত্রাস্য দৃষ্টত্বাৎ প্রধানম্গণশব্দঃ, ন চৈতদিহোপ-পদ্যতে, প্রধানশব্দানুপপত্ত্ত্বগ্গণশব্দেনানুবাদঃ ঋণৈরিব ঋণৈরিত। অপ্রযুক্তো-পমণ্ডিতদ্ব্যর্থান্নির্মাণবক ইতি। অন্যত্র দৃষ্টত্বাম্গণশব্দ ইহ প্রযুক্ত্যতে যথার্থনিশ্চয়ো মাণবকে। কথং গুণশব্দেনানুবাদঃ? নিস্শাপ্রশংসোপপত্ত্ত্বঃ। কস্মলোপে ঋণীব ঋণাদানান্নিস্শ্যতে, কস্মান্দৃষ্টানে চ ঋণীব ঋণদানাৎ প্রশস্যতে, স এবোপমার্থ ইতি।

জ্ঞায়মান ইতি চ গুণশব্দো বিপর্য্যয়েনাধিকার্য্য। “জ্ঞায়মানো হ বৈ ব্রাহ্মণ” ইতি চ গুণশব্দো গৃহস্থঃ সম্পদ্যমানো “জ্ঞায়মান” ইতি। যদাহং গৃহস্থো জ্ঞায়তে তদা কস্মাভির্নাধিক্রিয়তে মাতৃত্তো জ্ঞায়মানস্যানাধিকার্য্য। যদা তদ

মাতৃতো জায়তে কুমারো ন তদা কর্মভিরধিক্রিয়তে, অর্ধিনঃ শক্তস্য চাধিকারঃ ।
 অর্ধিনঃ কর্মভিরধিকারঃ, কর্মবিধৌ কামসংযোগশ্রুতেঃ, “অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ
 স্বর্গকাম” ইত্যেবমাদি । শক্তস্য চ প্রবৃত্তিসম্ভবাৎ শক্তস্য কর্মভিরধিকারঃ
 প্রবৃত্তিসম্ভবাৎ, শক্তঃ খলু বিহিতে কর্মণি প্রবর্ততে, নেতর ইতি । উভয়াভাবস্তু
 প্রধানশব্দার্থে, মাতৃতো জায়মানে কুমারে উভয়মর্থিতা শক্তিচ ন ভবতীতি ।
 ন ভিদ্যতে চ লৌকিকাস্বাক্যাস্বৈদিকং স্বাক্যং প্রেক্ষাপদ্ব্যবহারিগদ্য-প্রণীতয়েন ।
 তত্র লৌকিকস্তাবদপরীক্ষকোহপি ন জাতমাত্রং কুমারকমেব ব্রহ্মাদধীষ যজ্ঞঃ
 ব্রহ্মস্বর্গং চরোতি, কত এবমৃষিরূপমানবদ্যবাদী উপদেশার্থেন প্রযুক্ত উপদিশতি ?
 ন খলু বৈ নর্তকোহশেষদু প্রবর্ততে ন গায়নো বধিরেষ্বিতি । উপদিষ্টার্থবিজ্ঞাতা
 চোপদেশবিষয়ঃ । যৎচোপদিষ্টমর্থং বিজান্নাতি তং প্রত্যুপদেশঃ ক্রিয়তে, ন
 চৈতদস্মি জায়মানকুমারকে ইতি । গাহস্থালিঙ্গং মন্ত্রব্রাহ্মণং কর্মভিবদতি,
 যচ্চ মন্ত্রব্রাহ্মণং কর্মভিবদতি, তৎ পত্নীসম্বন্ধাদিনা গাহস্থালিঙ্গেনোপপন্নং,
 তস্মাদ্গৃহস্থোহয়ং জায়মানোহভিধীয়ত ইতি ।

অনুবাদ । “ঋগৈঃ” এই পদে ইহা অর্থাৎ “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি ঋতিতে
 “ঋগৈঃ” এই পদের অন্তর্গত ঋণ শব্দটি প্রধান শব্দ (মুখ্য শব্দ) নহে । কারণ,
 যে স্থলে এক ব্যক্তি প্রত্যাদেয় দ্রব্য দান করে এবং দ্বিতীয় ব্যক্তি প্রতিদেয় দ্রব্য
 গ্রহণ করে, সেই স্থলে এই “ঋণ” শব্দের দৃষ্টতাবশতঃ অর্থাৎ ঐরূপ স্থলেই সেই
 প্রতিদেয় দ্রব্যে “ঋণ” শব্দের প্রয়োগ দেখা যায় ; এ জন্ত (ঐ অর্থেই) “ঋণ”
 শব্দ প্রধান অর্থাৎ মুখ্য । কিন্তু এই “ঋণ” শব্দে অর্থাৎ পূর্বোক্ত ঋতিবাক্যে
 প্রযুক্ত “ঋণ” শব্দে ইহা (প্রধানশব্দত্ব) উপপন্ন হয় না । প্রধান শব্দের উপপত্তি
 না হওয়ায় ঋণ শব্দ অর্থাৎ অপ্রধান বা গৌণ শব্দের দ্বারা অনুবাদ হইয়াছে ।
 (অর্থাৎ) ঋগৈরিব এই অর্থে “ঋগৈঃ” এই পদ প্রযুক্ত হইয়াছে । এই পদ
 “অগ্রযুক্তোপম”, যেমন “মাণবক অগ্নি” এই বাক্যে । বিশদার্থ এই যে, অগ্নি অর্থে
 দৃষ্ট এই “ঋণ” শব্দ এই অর্থে অর্থাৎ ঋণসদৃশ অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে, যেমন মাণবকে
 অগ্নিশব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে [অর্থাৎ “অগ্নিমাণবকঃ” এই বাক্যে যেমন মাণবক
 (নবব্রহ্মচারী) অগ্নির দ্বারা তেজস্বী বলিয়া তাহাকে অগ্নি বলা হইয়াছে, ঐ স্থলে
 অগ্নিসদৃশ অর্থেই “অগ্নি” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে, তদ্রূপ পূর্বোক্ত ঋতিতেও
 ঋণসদৃশ অর্থেই “ঋণ” পদের প্রয়োগ হইয়াছে এবং “ঋণবৎ” শব্দেরও তৎসদৃশ
 অর্থে প্রয়োগ হইয়াছে উক্ত স্থলে উপমা অর্থাৎ সাদৃশ্যবোধক কোন শব্দের প্রয়োগ

হয় নাই, কিন্তু সাদৃশ্যই বিবক্ষিত]। (প্রশ্ন) গুণ শব্দের দ্বারা অনুবাদ কেন হইয়াছে ? (উত্তর) যেহেতু নিম্না ও প্রশংসার উপপত্তি হয়। বিশদার্থ এই যে, যেমন ঋণী ব্যক্তি ঋণদান না করায় নির্দোষ হন, তদ্রূপ (ব্রাহ্মণ) কর্মলোপে অর্থাৎ ব্রহ্মচর্য্য, পুত্রোৎপাদন ও অগ্নিহোত্ৰাদি যজ্ঞ না করিলে নির্দোষ হন, এবং যেমন ঋণী ব্যক্তি ঋণ দান করায় প্রশংসিত হন, তদ্রূপ (ব্রাহ্মণ) কর্মের (পূর্বোক্ত ব্রহ্মচর্য্যাদির) অনুষ্ঠান করিলে প্রশংসিত হন, তাহাই উপমার্থ।

“জায়মান” এই শব্দটীও গুণশব্দ অর্থাৎ অপ্রদান বা গৌণ শব্দ, যেহেতু বিপর্য্যয়ে অর্থাৎ বৈপরীত্য হইলে (মুখ্যার্থবোধক প্রধান শব্দ হইলে) অধিকার নাই। বিশদার্থ এই যে, “জায়মানো হ বৈ ব্রাহ্মণঃ ইহাও অপ্রদান শব্দ, গৃহস্থ সম্পত্ত্যমান অর্থাৎ যিনি গৃহস্থ হইয়াছেন তিনি “জায়মান” [অর্থাৎ পূর্বোক্ত শ্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গৌণার্থ গৃহস্থ, গৃহস্থ ব্রাহ্মণকেই লক্ষ্য করিয়া বলা হইয়াছে, জায়মান ব্রাহ্মণ] যে সময়ে এই ব্রাহ্মণ গৃহস্থ হন, সেই সময়ে কর্ম অর্থাৎ অগ্নিহোত্ৰাদি কর্মকর্তৃক অধিকৃত হন, যেহেতু মাতা হইতে জায়মানের অর্থাৎ সন্তোজাত শিশুর অধিকার নাই। (বিশদার্থ) যে সময়ে কিন্তু মাতা হইতে শিশু জন্মে, সেই সময়ে কর্মকর্তৃক অধিকৃত হয় না, অর্থাৎ তখন তাহার কর্মস্বত্ব অধিকার হয় না। কারণ, অর্থী অর্থাৎ কামনাবিশিষ্ট এবং সমর্থ ব্যক্তিরই অধিকার হয়, (বিশদার্থ) অর্থী ব্যক্তির কর্মকর্তৃক অধিকার হয়, কারণ, কর্মবিধিতে কামসংযোগের অর্থাৎ ফল-সম্বন্ধের শ্রুতি আছে, (যথা) “স্বর্গকাম ব্যক্তি অগ্নিহোত্ৰ হোম করিবে” ইত্যাদি। এবং যেহেতু সমর্থ ব্যক্তির প্রবৃত্তির সম্ভব হয় ; (বিশদার্থ) সমর্থ ব্যক্তির কর্মকর্তৃক অধিকার হয়, যেহেতু প্রবৃত্তির সম্ভব হয়, (অর্থাৎ) সমর্থ ব্যক্তিই বিহিত কর্মে প্রবৃত্ত হয়, ইতর অর্থাৎ অসমর্থ ব্যক্তি প্রবৃত্ত হয় না। কিন্তু প্রধান শব্দার্থে অর্থাৎ উক্ত শ্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের মুখ্য অর্থে উভয়েরই অভাব। (বিশদার্থ) মাতা হইতে জায়মান কুমারে অর্থাৎ সন্তোজাত শিশুতে অধিতা (স্বর্গাদি কামনা) এবং শক্তি অর্থাৎ কর্মসামর্থ্য; উভয়ই নাই। পরন্তু শ্রেয়স্প্রসারী অর্থাৎ যথার্থ বুদ্ধি-পূর্বক বাচ্যরচনাকারী পুরুষের প্রণীতত্ববশতঃ লৌকিক বাচ্য হইতে বৈদিক বাচ্য ভিন্ন অর্থাৎ বিজাতীয় নহে। তাহা হইলে লৌকিক ব্যক্তি অপরাধক হইয়াও অর্থাৎ শাস্ত্রপরিণীলনাদিজ্ঞা বুদ্ধিপ্রকর্ষ প্রাপ্ত না হইয়াও জাতমাত্র শিশুকে “অধ্যয়ন কর”, “যজ্ঞ কর”, “ব্রহ্মচর্য্য কর,” এইরূপ বলে না, যুক্তিযুক্ত

ও নির্দোষবাদী ঋষি অর্থাৎ পুরোক্ত “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের বক্তা ঋষি উপদেশার্থ প্রযুক্ত (কৃতযজ্ঞ) হইয়া কেন এইরূপ উপদেশ করিবেন ? নর্তক, অন্ধ ব্যক্তি বিষয়ে প্রবৃত্ত হয় না, গায়ক, বধির ব্যক্তি বিষয়ে প্রবৃত্ত হয় না, অর্থাৎ নর্তক অন্ধকে উদ্দেশ্য করিয়া নৃত্য করে না, গায়কও বধিরকে উদ্দেশ্য করিয়া গান করে না। উপদিষ্টার্থের বিজ্ঞাতা অর্থাৎ বোকা ব্যক্তিই উপদেশের বিষয়, (বিশদার্থ) যে ব্যক্তি উপদিষ্ট পদার্থ বুঝে, তাহার প্রতিই উপদেশ করা হয়, কিন্তু জায়মান কুমারে অর্থাৎ সৃষ্টোজাত শিশুতে ইহা (পুরোক্ত উপদেশবিষয়জ্ঞ) নাই। পরন্তু মজ্জ ও ব্রাহ্মণ (বেদের মজ্জ ও ব্রাহ্মণ নামক অংশবিশেষ) গার্হস্থ্যালিঙ্গ কর্ম অর্থাৎ গার্হস্থ্যের লিঙ্গ বা লক্ষণ পত্নীর সম্বন্ধ যে কর্মে আছে, এমন কর্ম উপদেশ করিতেছে। বিশদার্থ এই যে, “মজ্জ” ও “ব্রাহ্মণ” যে কর্ম উপদেশ করিতেছে, তাহা পত্নীর সম্বন্ধ প্রভৃতি গার্হস্থ্য-লিঙ্গের দ্বারা উপপন্ন (যুক্ত), অতএব এই জায়মান, গৃহস্থ অভিহিত হইয়াছে, অর্থাৎ পুরোক্ত “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের অর্থ গৃহস্থ। গৃহস্থ ব্রাহ্মণকেই “জায়মান ব্রাহ্মণ” বলা হইয়াছে।

টিপ্পনী। মহর্ষি “ঋণামুবন্ধ” প্রযুক্ত অপবর্ণ অসম্ভব, এই প্রথমোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিবার জন্য প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, প্রধান শব্দের অনুপপত্তিবশতঃ গোণ শব্দের দ্বারা অনুবাদ হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে। মহর্ষির মূল তাৎপর্য এই যে, “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি যে শ্রুতিবাক্যানুসারে উক্ত পূর্বপক্ষ সমর্থন করা হইয়াছে, ঐ শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দটি প্রধান শব্দ বলা যায় না। কারণ, মুখ্যার্থবোধক শব্দকেই প্রধান শব্দ বলে। উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দটি মুখ্যার্থবোধক হইলে “জায়মান ব্রাহ্মণ” বলিতে সৃষ্টোজাত শিশু ব্রাহ্মণ বুঝা যায়। কিন্তু তাহার ব্রহ্মচর্যাগাদি কৰ্ম্মাধিকার নাই। সুতরাং তাহার প্রতি ব্রহ্মচর্যাগাদির উপদেশও করা যায় না। অতএব উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দ যে, প্রধান শব্দ অর্থাৎ মুখ্যার্থবোধক শব্দ নহে; উহা যে গোণ শব্দ, অর্থাৎ উহার কোন গোণ অর্থই বিবক্ষিত, ইহা বুঝা যায়। সেই গোণ অর্থ গৃহস্থ। অর্থাৎ উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের দ্বারা যিনি ব্রহ্মচর্যাগাদি সমাপনান্তে গৃহস্থ জায়মান, তাঁহাকেই লক্ষ্য করা হইয়াছে। ঐ “জায়মান” শব্দটি গোণ অর্থের বোধক হওয়ায় গুণ শব্দ বা গোণ শব্দ। কারণ, গোণ অর্থের বোধক শব্দকেই “গুণ” শব্দ ও “গোণ” শব্দ বলে। ফলকথা, ব্রহ্মচর্য সমাপনান্তে

গৃহস্থ দ্বিজাতিই অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের দ্বারা দেবঋণ হইতে মুক্ত হইবেন এবং পুত্রোৎপাদন করিয়া পিতৃঋণ হইতে মুক্ত হইবেন, ইহাই “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি ঋতির তাৎপর্য। সুতরাং বৈরাগ্যবশতঃ যথাকালে গৃহস্থাশ্রম ত্যাগ করিয়া অথবা তৎপূর্বেই প্রব্রজ্যা বা সন্ন্যাস গ্রহণ করিলে তখন আর তাঁহার অগ্নিহোত্রাদি কর্তব্য নহে। তখন তিনি মোক্ষার্থ শ্রবণমননাদি অমুষ্ঠান করিয়া মোক্ষলাভ করিতে পারেন। অতএব মোক্ষার্থ অমুষ্ঠানের সময় না থাকায় কাহারই মোক্ষ হইতে পারে না; মোক্ষ অসম্ভব বা অলীক, এই যে পূর্বপক্ষ বলা হইয়াছে, তাহা অযুক্ত।

ভাষ্যকার এই সূত্রের অবতারণা করিতে প্রথমে “যন্তাবদগ্নান্নবন্ধাদিতি” এই বাক্যের দ্বারা তাঁহার প্রথম ব্যাখ্যাত পূর্বপক্ষ স্মরণ করাইয়া, এই সূত্রের দ্বারা যে, ঐ পূর্বপক্ষই খণ্ডিত হইয়াছে, ইহা প্রকাশ করিয়াছেন এবং পরে “ঋগৈরিব ঋগৈরিতি”, এই বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্ত ঋতিবাক্যে “ঋগৈঃ” এই পদের ব্যাখ্যা “ঋগৈরিব”, ইহা প্রকাশ করিয়া দৃষ্টান্ত প্রদর্শনের জন্য উক্ত ঋতিবাক্যে “ঋণ” শব্দ যে প্রধান শব্দ নহে, উহাও গোণার্ণবোধক গোণ শব্দ, ইহা প্রকাশ করিয়াছেন। অর্থাৎ ভাষ্যকার পূর্বোক্ত ঋতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণশব্দ সমর্থন করিতে দৃষ্টান্ত প্রদর্শনের জন্যই প্রথমে উক্ত ঋতিবাক্যে “ঋণ” শব্দের গোণশব্দ সমর্থন করিয়াছেন। উক্ত ঋতিবাক্যে “ঋণ” শব্দ যেমন প্রধান শব্দ অর্থাৎ মুখ্যার্থবোধক শব্দ নহে, কিন্তু গোণশব্দ, তদ্রূপ “জায়মান” শব্দও প্রধান শব্দ নহে, উহাও গোণশব্দ, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য। তাৎপর্যটাকারও এখানে এইরূপ তাৎপর্য ব্যক্ত করিয়াছেন। ভাষ্যকার সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিতে প্রথমে পূর্বোক্ত ঋতিবাক্যে “ঋণ” শব্দ যে প্রধান শব্দ অর্থাৎ মুখ্যার্থবোধক শব্দ নহে, ইহা বলিয়া, উহার হেতু বলিয়াছেন যে, যে স্থলে এক ব্যক্তি প্রত্যাশেয় ধন দান করে, দ্বিতীয় ব্যক্তি সেই প্রতিশ্রুত ধন গ্রহণ করে, অর্থাৎ উত্তমর্গ ব্যক্তি অধমর্গ ব্যক্তিকে যে ধন দান করে, অধমর্গ ব্যক্তি যে ধনকে যথাকালে প্রত্যর্পণ করিবে বলিয়া প্রতিশ্রুত থাকে, সেই ধনেই “ঋণ” শব্দের প্রয়োগ দৃষ্ট হওয়ায় ঐরূপ ধনই “ঋণ” শব্দের মুখ্য অর্থ। সুতরাং ঐরূপ ধন বুঝাইলেই “ঋণ” শব্দটি প্রধান শব্দ বা মুখ্য শব্দ। কিন্তু পূর্বোক্ত ঋতিবাক্যে যে, ঋণিগণ প্রভৃতি ঋণতন্ত্র কথিত হইয়াছে, তাহা পূর্বোক্তরূপ ধন নহে। সুতরাং উহা “ঋণ” শব্দের মুখ্য অর্থ হইতেই পারে না। সুতরাং

উক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “ঋণ” শব্দটি প্রধান শব্দ বা মুখ্যার্থবোধক শব্দ নহে, প্রধান শব্দের উপপত্তি না হওয়ায় গুণশব্দ বা গৌণশব্দের দ্বারা অনুবাদ হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে। গুণশব্দের দ্বারা কেন অনুবাদ হইয়াছে? এতদন্তরে সূত্রকার মহর্ষি শেষে উহার হেতু বলিয়াছেন,—“নিন্দাপ্রশংসোপপত্তেঃ”। ভাষ্যকার ইহার তাৎপৰ্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যেমন ঋণী অধমৰ্ণ উত্তমৰ্ণ ব্যক্তিকে গৃহীত ঋণ প্রত্যর্পণ না করিলে তাহার নিন্দা হয় এবং উহা প্রত্যর্পণ করিলে তাহার প্রশংসা হয়, তদ্রূপ গৃহস্থ দ্বিজাতি অগ্নিহোত্ৰাদি কৰ্ম না করিলে তাহার নিন্দা হয়, এবং উহা করিলে তাহার প্রশংসা হয়, তাহাই উপমাৰ্থ। অর্থাৎ পূৰ্বোক্তরূপ নিন্দা ও প্রশংসা প্রকাশ করিতেই পূৰ্বোক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “ঋণ”, শব্দের দ্বারা ব্রহ্মচর্যাदि কৰ্মকে ঋণ বলিয়া শ্ৰুতিবিহিত ব্রহ্মচর্যাदि কৰ্মেরই অনুবাদ করা হইয়াছে। সপ্রয়োজন পুনৰুক্তির নাম “অনুবাদ”। পূৰ্বোক্তরূপ নিন্দা ও প্রশংসা প্রকাশ করাই উক্ত অনুবাদের উদ্দেশ্য বা প্রয়োজন। “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্ৰুতিবাক্য বিহিতানুবাদ, পরে ইহা ব্যক্ত হইবে। উক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “ঋণ” শব্দের অর্থ ঋণসদৃশ, তাই উহা গুণ শব্দ বা গৌণ শব্দ। সদৃশ অর্থে লাক্ষণিক শব্দকেই নৈয়ায়িকগণ গুণ শব্দ ও গৌণ শব্দ বলিয়াছেন। ভাষ্যকার “অগ্নিমাণবকঃ” এই প্রসিদ্ধ বাক্যে “অগ্নি” শব্দকে ইহার উদাহরণরূপে প্রকাশ করিয়াছেন। অর্থাৎ মাণবক (নবব্রহ্মচারী) অগ্নি নহে, অগ্নির ত্ৰায় তেজস্বী বলিয়া তাহাতে অগ্নিসদৃশ অর্থে “অগ্নি” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। ঐ বাক্যে অগ্নিশব্দ যেমন প্রধান শব্দ নহে—গৌণশব্দ, তদ্রূপ পূৰ্বোক্ত শ্ৰুতিবাক্যে ঋণশব্দ প্রধান শব্দ নহে, গৌণশব্দ, উহার অর্থ ঋণসদৃশ। ভাষ্যকার ইহার পূর্বে “অপ্রযুক্তোপমঞ্চদং” এই বাক্যের দ্বারা পূৰ্বোক্ত ঋণশব্দই যে, পূৰ্বোক্ত অগ্নি শব্দের ত্ৰায় “অপ্রযুক্তোপম”, ইহাই বলিয়াছেন বুঝা যায়। কিন্তু ত্ৰায়বাস্তিকে উদ্যোতকর পূৰ্বোক্ত শ্ৰুতিতে “ঋণবান্ জায়তে” এই বাক্যকেই পরে “অপ্রযুক্তোপম” বলিয়াছেন।^১ তিনি বলিয়াছেন যে, উক্ত বাক্যে উপমা অর্থাৎ সাদৃশ্যবোধক “ইব” শব্দ লুপ্ত, উহার প্রয়োগ হয় নাই—“ঋণবানিব জায়তে”

১। অপ্রযুক্তোপমঞ্চদং বাক্যঃ “ঋণবান্ জায়তে” ইতি। উপমাচ লুপ্তা দৃষ্টব্য, ঋণবানিব জায়ত ইতি। ক উপমানার্থঃ? অস্বাতন্ত্র্যং, ঋণবান্ যথা অস্বতন্ত্রঃ, এবমন্ত জায়মানঃ কস্ম'সু অস্বতন্ত্রো বস্তুত ইতি :—ন্যায়বাস্তিক।

ইহাই ঐ বাক্যের দ্বারা বুঝিতে হইবে। উক্ত বাক্যে অপ্রযুক্ত বা লুপ্ত “ইব” শব্দের অর্থ অস্বাতন্ত্র্য। ঋণবান ব্যক্তির যেমন স্বাতন্ত্র্য বা স্বাধীনতা নাই, তদ্রূপ জায়মান অর্থাৎ গৃহস্থ দ্বিজাতির অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মে স্বাতন্ত্র্য নাই, উহা তাহার অবশ্যকর্তব্য। গৃহস্থ দ্বিজাতি ঋণবান ব্যক্তির ন্যায় পরতন্ত্র হইয়া অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত হন, এই কথা ভাষ্যকারও পরে বলিয়াছেন। এখানে উদ্যোতকরের বাস্তবিকের পাঠানুসারে “অপ্রযুক্তোপমঞ্চদং” এইরূপ ভাষ্যপাঠই গৃহীত হইয়াছে।

ভাষ্যকার পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে ঋণশব্দের গোণশব্দ সমর্থন করিয়া, উহার ন্যায় “জায়মান” শব্দও যে গোণশব্দ, ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, “জায়মান” শব্দ যদি গুণশব্দ না হইয়া প্রধান শব্দ হয়, তাহা হইলে উহার দ্বারা মাতা হইতে জায়মান অর্থাৎ সন্তোজাত বুঝা যায়। কিন্তু সন্তোজাত শিশুর অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মে অধিকার নাই। কারণ, অধিত্ব (কামনা) এবং সামর্থ্য না থাকিলে অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মাধিকার হইতেই পারে না। কারণ, “অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ” ইত্যাদি বৈদিক বিধিবাক্যে স্বর্গরূপ ফলসম্বন্ধের শ্রুতি আছে। সুতরাং স্বর্গকাম ব্যক্তিই ঐ অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মের অধিকারী। সমর্থ ব্যক্তিই বিহিত কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত হয়, অসমর্থ ব্যক্তির কৰ্ম্মপ্রবৃত্তি সম্ভব না হওয়ায় তাহার কৰ্ম্মাধিকার হইতে পারে না। সন্তোজাত শিশুর স্বর্গকামনা ও অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মসামর্থ্য, এই উভয়ই না থাকায় তাহার ঐ কৰ্ম্মে অধিকার নাই। সুতরাং পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা সন্তোজাত শিশুকে ব্রহ্মচর্য ও অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্ম করিতে উপদেশ করা হয় নাই, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। কেহ যদি বলেন যে, বেদে ঐরূপ অনেক উপদেশ আছে। লৌকিক যুক্তির দ্বারা বৈদিক উপদেশের বিচার হইতে পারে না। বেদে যাহা কথিত হইয়াছে, তাহাই নির্বিচারে গ্রহণ করিতে হইবে। এই জন্ত ভাষ্যকার শেষে আবার বলিয়াছেন যে, লৌকিক প্রমাণবাক্য হইতে বৈদিক বাক্য বিজাতীয় নহে। কারণ, ঐ উভয় বাক্যই প্রেক্ষাপূর্বকরী পুরুষের প্রণীত। প্রকৃত বিষয়ের যথার্থবোধই এখানে “প্রেক্ষা”। লৌকিক প্রমাণবাক্যের বক্তা পুরুষ যেমন ঐ প্রেক্ষাপূর্বক অর্থাৎ বক্তব্য বিষয়টি যথার্থরূপে বুঝিয়া বাক্য রচনা করেন, তদ্রূপ বেদবক্তা। পুরুষও প্রেক্ষাপূর্বক বাক্য রচনা করিয়াছেন। সুতরাং লৌকিক প্রমাণবাক্যে যেমন কোন অসম্ভব উপদেশ থাকে না, তদ্রূপ বৈদিক বাক্যেও ঐরূপ কোন অসম্ভব উপদেশ থাকিতে পারে না। পরন্তু লৌকিক ব্যক্তি শাস্ত্র পরিশীলনাদি করিয়া বুদ্ধিপ্রকর্ষ

প্রাপ্ত না হইলেও অর্থাৎ সাধারণ বুদ্ধিসম্পন্ন হইয়াও সত্ত্বোজাত শিশুর অনধিকার বুঝিয়া তাহাকে “তুমি অধ্যয়ন কর, যজ্ঞ কর, ব্রহ্মচর্য্য কর”, এইরূপ উপদেশ করে না,—যুক্তবাদী ও নির্দোষবাদী ঋষি কেন ঐরূপ উপদেশ করিবেন? অর্থাৎ লৌকিক ব্যক্তিও যাহা করে না, ঋষি তাহা কিছুতেই করিতে পারেন না। সুতরাং সত্ত্বোজাত শিশুকে তিনি ব্রহ্মচর্য্য ও অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মের উপদেশ করেন নাই, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। ভাষ্যকার ইহা সমর্থন করিতে পারে বলিয়াছেন যে, নর্ত্তক অন্ধকে উদ্দেশ্য করিয়া প্রবৃত্ত হয় না, গায়ক বধিরকে উদ্দেশ্য করিয়া প্রবৃত্ত হয় না। অর্থাৎ অন্ধের নৃত্যদর্শনসামর্থ্য্য নাই জানিয়া, নর্ত্তক তাহকে নৃত্য দেখাইবার জন্য নৃত্য করে না এবং বধিরের গান শ্রবণের সামর্থ্য্য নাই জানিয়া, তাহাকে গান শুনাইবার জন্য গায়ক গান করে না। এইরূপ সত্ত্বোজাত শিশুর ব্রহ্মচর্য্যাদি সামর্থ্য্য না থাকায় তাহাকে উহা করিতে উপদেশ করা কোন বুদ্ধিমানেরই কার্য্য হইতে পারে না। পরন্তু উপদিষ্ট পদার্থের বোদ্ধা ব্যক্তিকে উপদেশের বিষয়, অর্থাৎ প্রকৃত উপদেষ্টা তাদৃশ ব্যক্তিকেই উপদেশ করিয়া থাকেন। কিন্তু সত্ত্বোজাত শিশু উপদিষ্টার্থ বুঝিতেই পারে না, তাহাতে উপদেশবিষয়ই নাই। সুতরাং পূর্ব্বোক্ত “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের বক্তা ঋষি সত্ত্বোজাত শিশুকে ঐরূপ উপদেশ করেন নাই, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। এখানে ভাষ্যকারের কথার দ্বারা তাঁহার মতে কোন ঋষিই যে উক্ত শ্রুতিবাক্যের বক্তা, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। এ বিষয়ে ভাষ্যকারের অন্য কথা ও তাহার আলোচনা পরে পাওয়া যাইবে। ভাষ্যকার পূর্ব্বোক্তরূপ বিচার করিয়া উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দ যে, প্রধান শব্দ নহে, উহা গোণার্থক গোণশব্দ, উহার অর্থ গৃহস্থ, ইহাই সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার ইহা সমর্থন করিতে পরে আরও বলিয়াছেন যে, বেদের “মন্ত্র” ও “ব্রাহ্মণ” নামক অংশবিশেষ যে অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ-কৰ্ম্মের উপদেশ করিয়াছেন, তাহা গার্হস্থ্য-লিঙ্গযুক্ত। গার্হস্থ্যের লিঙ্গ বা লক্ষণ পত্নী^১। কারণ, পত্নী ব্যতীত গার্হস্থ্য নিষ্পন্ন হয় না। গৃহস্থ শব্দের অন্তর্গত গৃহ শব্দের অর্থ গৃহিণী। অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকৰ্ম্মে গৃহিণীর অনেক কর্তব্য বেদে উপদিষ্ট হইয়াছে। গৃহিণী বা পত্নী ব্যতীত অগ্নিহোত্রাদি

১। গার্হস্থ্যস্য লিঙ্গং পত্নী যস্মিন্ কৰ্ম্মণি তত্তথোক্তং। “পত্ন্যবোক্তমাভ্যাং ভবতি। পত্ন্য উৎপালন্তি। “কোমে বসনা বাধ্যতাতা” মিত্যেবমাদি। ভাংপৰ্য্যটীকা।

যজ্ঞকর্ম হইতে পারে না। পতির যজ্ঞকর্মের সহিত তাঁহার শাস্ত্রবিহিত বিশেষ সম্বন্ধ থাকায় তাঁহার নাম পত্নী^১। অগ্নিহোত্ৰাদি যজ্ঞকর্মের আরও অনেক কর্তব্যের উপদেশ আছে, যাহা গৃহস্থ দ্বিজাতির পক্ষেই বিহিত, সুতরাং তাহাও গার্হস্থ্যের লিঙ্গ। সুতরাং বেদের মন্ত্র ও ব্রাহ্মণ নামক অংশে গার্হস্থ্যের লিঙ্গ পত্নীসম্বন্ধাদিযুক্ত অগ্নিহোত্ৰাদি যজ্ঞকর্মের উপদেশ থাকায় “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি প্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের দ্বারা গৃহস্থেরই যজ্ঞকর্মের অনুবাদ হইয়াছে। অর্থাৎ উক্ত প্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গৌণ অর্থ গৃহস্থ, ইহাই বুঝা যায়। এখানে ভাষ্যকার ও বাস্তবিককার পূর্বোক্তরূপ বিচার করিয়া পূর্বোক্ত প্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের অর্থ গৃহস্থ, সমর্থন ইহা করিলেও যিনি ব্রহ্মচর্য ও গুরুকুলবাস সমাপ্ত করিয়া ঋষিঋণ হইতে মুক্ত হইয়াছেন, সেই গৃহস্থের সম্বন্ধে তখন পূর্বোক্ত ঋণত্বের উল্লেখ সঙ্গত হইতে পারে না, গৃহস্থ ব্রাহ্মণকে পূর্বোক্ত ঋণত্ববান্ বলা যায় না, ইহা চিন্তা করা আবশ্যক। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ ইহা চিন্তা করিয়া পূর্বোক্ত প্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গৌণশব্দ সমর্থন করিতে ভাষ্যকারের সন্দর্ভ উদ্ধৃত করিয়াও বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত প্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের অর্থ উপনীত। কারণ, উপনীত বা উপনয়নসংস্কারবিশিষ্ট হইলেই ব্রহ্মচর্যাদিতে অধিকার হয়। পরে গৃহস্থ হইলে তাহার অগ্নিহোত্ৰাদি কর্মে অধিকার হয়। বস্তুতঃ উপনয়ন সংস্কারের দ্বারা দ্বিজত্ব বা দ্বিতীয় জন্ম নিষ্পন্ন হওয়ায় ঐ দ্বিতীয় জন্ম গ্রহণ করিয়া পূর্বোক্ত প্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দটি উপনীত অর্থেই প্রযুক্ত হইয়াছে, ইহা সহজেই বুঝা যাইতে পারে এবং উপনীত ব্রাহ্মণ, প্রথমে ব্রহ্মচর্যের দ্বারা ঋষিঋণ হইতে মুক্ত হইয়া পরে গৃহস্থ হইয়া অগ্নিহোত্ৰাদি যজ্ঞের দ্বারা দেবঋণ হইতে এবং পুত্রোৎপাদনের দ্বারা পিতৃঋণ হইতে মুক্ত হন; ইহা উক্ত প্রতিবাক্যের তাৎপর্য বুঝা যাইতে পারে। অর্থাৎ কালভেদেই উপনীত দ্বিজাতির উক্ত ঋণত্ববস্তা বিবক্ষিত বুঝা যায়। কিন্তু কালভেদে গৃহস্থ ব্রাহ্মণকেও উক্ত ঋণত্ববান্ বলা যাইতে পারে। কারণ, ব্রহ্মচর্য না করিয়া গৃহস্থ হওয়া যায় না। যিনি

১। “পত্ন্যনো যজ্ঞসংযোগে”।—পাণিনিসূত্র। ৪। ১। ৩৩ পতিগন্ধস্য নকারাদেশঃ স্যাৎ, যজ্ঞেন সম্বন্ধে। বশিষ্ঠস্য পত্নী, তৎকর্তৃকযজ্ঞস্য ফলভোক্তৃত্বার্থঃ। দম্পত্যোঃ সহাধিকার্যঃ।—সিদ্ধান্তকৌমুদী।

গৃহস্থ হইবেন, পূর্বে তিনি উপনীত হইয়া ব্রহ্মচর্য্য করিবেন, ইহাই শাস্ত্রসিদ্ধান্ত। সুতরাং যে ব্রাহ্মণ নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচর্য্য অর্থাৎ যাবজ্জীবন ব্রহ্মচর্য্য না করিয়া গৃহস্থ হন, তিনি প্রথমে ব্রহ্মচর্য্যের দ্বারা স্বাধিকার হইতে মুক্ত হইয়া, পরে দার-পরিগ্রহ করিয়া অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের দ্বারা দেবস্বয়ং হইতে এবং পুত্রোৎপাদনের দ্বারা পিতৃস্বয়ং হইতে মুক্ত হন, ইহাও উক্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য বুঝা যাইতে পারে। পূর্ব্বোক্ত গৃহস্থ ব্রাহ্মণের যখন পূর্বে ব্রহ্মচর্য্য অবশ্য কর্তব্য, তখন তাঁহাকেও কালভেদে পূর্ব্বোক্ত স্বয়ংক্রিয়বান্ বলা যাইতে পারে। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের মতেও কালভেদেই উপনীত ব্রাহ্মণের পূর্ব্বোক্ত স্বয়ংক্রিয়বান্ বিবক্ষিত, ইহা বলিতে হইবে। পরন্তু উপনীত ব্রাহ্মণ নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারী হইয়া দার-পরিগ্রহ না করিলে তাহার পক্ষে দেবস্বয়ং ও পিতৃস্বয়ং নাই। সুতরাং উপনীত ব্রাহ্মণমাত্রকেই স্বয়ংক্রিয়বান্ বলা যায় না। কিন্তু গৃহস্থ ব্রাহ্মণ শাস্ত্রানুসারে অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞবিশেষ এবং পুত্রোৎপাদন করিতে বাধ্য হওয়ায় তাঁহাকে পূর্ব্বোক্ত স্বয়ংক্রিয়বান্ বলা যাইতে পারে। ভাষ্যকার ও বাস্তবিককার পূর্ব্বোক্তরূপ চিন্তা করিয়াই “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণার্থ বলিয়াছেন গৃহস্থ, ইহাই মনে হয়। যে অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্মের যাবজ্জীবন কর্তব্যবশতঃ উহা অপবর্গের প্রতিবন্ধক হওয়ায় অপবর্গ অসম্ভব, ইহা পূর্ব্বপক্ষবাদী বলিয়াছেন, সেই অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্ম যে, গৃহস্থেরই, কর্তব্য অস্ত্রের উহাতে অধিকার নাই, ইহাও ভাষ্যকার শেষে সমর্থন করিয়া পূর্ব্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের দ্বারা যে, গৃহস্থ অর্থই লক্ষিত হইয়াছে, ইহা বুঝাইয়াছেন। ফলকথা, উৎকট বৈরাগ্য না হওয়া পর্য্যন্ত গৃহস্থ দ্বিজাতি যে, নিত্য অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ এবং পুত্রোৎপাদন করিতে বাধ্য এবং দার-পরিগ্রহের পূর্বে তিনি ব্রহ্মচর্য্য করিতেও বাধ্য, এই সিদ্ধান্তানুসারে ভাষ্যকার ও বাস্তবিককার পূর্ব্বোক্তরূপ তাৎপর্য্যেই গৃহস্থ ব্রাহ্মণকেই পূর্ব্বোক্ত স্বয়ংক্রিয়বান্ বলিয়াছেন, ইহাই মনে হয়। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের বহু পরবর্ত্তী “জায়ন্তুত্রবিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্য কিন্তু বলিয়াছেন যে, পূর্ব্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের দ্বারা ব্রহ্মচর্য্যাদিকারী উপনীত এবং অগ্নিহোত্রাদিকারী গৃহস্থ, এই উভয়ই লক্ষিত হইয়াছে। কিন্তু ঐ “জায়মান” শব্দের একই স্থলে লক্ষণার দ্বারা উপনীত এবং গৃহস্থ, এই দ্বিবিধ অর্থ গ্রহণ করিলেও উক্ত শ্রুতিবাক্যে জায়মান ব্রাহ্মণকে কিরূপে স্বয়ংক্রিয়বান্ বলা হইয়াছে, ইহা চিন্তা করা আবশ্যক। গোস্বামী ভট্টাচার্য্যের মতে যিনি

উপনীত, তিনিও ঋণত্ৰয়বান্ নহেন—যিনি গৃহস্থ, তিনিও ঋণত্ৰয়বান্ নহেন। কালভেদে ঋণত্ৰয়বান্, ইহা বলিলে আর ঐ “জামান” শব্দের উপনীত ও গৃহস্থ, এই দ্বিবিধ অর্থে লক্ষণা স্বীকার অনাবশ্যক। ঐরূপ লক্ষণা সমীচীনও মনে হয় না। সুধীগণ পূর্বোক্ত সকল কথার বিচার করিবেন। অন্তান্ত কথাক্রমে ব্যক্ত হইবে।

ভাষ্য। অর্থিভস্য চাবিরিণামে জরামৰ্ষ্যবাদোপপত্তিঃ^১। যাবচ্চাস্য ফলেনার্থিভ্যং ন বিপরিণমতে ন নিবর্ততে, তাবদনেন কৰ্ম্মানুষ্ঠেয়মিত্যুপপদ্যতে জরামৰ্ষ্যবাদস্তং প্রতীতি। “জরয়া হ বে” ত্যায়ুষ্মন্তুরীয়স্য চতুর্থস্য প্রজ্যায়ুক্তস্য বচনং। “জরয়া হ বা এষ এতস্মাৎস্বম্ভ্যাতে” ইতি, আয়ুষ্মন্তুরীয়স্য চতুর্থং প্রজ্যায়ুক্তং জরেত্যুচ্যতে, তত্র হি প্রজ্যায়ুক্তস্য বিধীয়তে। অত্যন্তসংযোগে “জরয়া হ বে” ত্যর্থকং। অশস্তো বিম্ভ্যাতে ইতোতদপি নোপপদ্যতে, স্বয়মশস্তস্য বাহ্যং শক্তিমাহ। “অশ্তেবাসী বা জুহুয়াশ্রদ্ধা স পরিব্রজীতঃ,” “কীরহোতা বা জুহুয়াশ্রদ্ধেন স পরিব্রজীত” ইতি। অথাপি বিহিতং বাহন্দোত কামাংবাহর্থঃ পরিকল্প্যেত? বিহিতানুবচনং ন্যায্যমিতি। স্বাবানিবাস্তস্তো গৃহস্থঃ কৰ্ম্মসু প্রবর্ততে ইত্যুপপন্নং বাক্যস্য সামর্থ্যং। ফলস্য সাধনানি প্রযত্নবিষয়া ন ফলং, তানি সম্প্রদানি ফলায় কঠপশ্চেত। বিহিতং জায়মানং, বিধীয়তে চ জায়মানং, তেন যঃ সম্বধাতে সোহয়ং জায়মান ইতি।

অনুবাদ। এবং অর্থিভ্যে (কামনার) বিপরিণাম (নিবৃত্তি) না হইলে “জরামৰ্ষ্যবাদে”র অর্থাৎ পূর্বোক্ত “জরামৰ্ষ্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের উপপত্তি হয়। বিশদার্থ এই যে, যাবৎকাল পর্যন্ত ইহার অর্থাৎ পূর্বোক্ত গৃহস্থ দ্বিজাতির ফলার্থিভ্য (স্বর্গাদি ফলকামনা) বিপরিণত না হয়, (অর্থাৎ) নিবৃত্ত না হয়, তাবৎকাল পর্যন্ত এই গৃহস্থ দ্বিজাতি কর্তৃক কৰ্ম্ম (অগ্নিহোতাদি কৰ্ম্ম) অমুষ্ঠেয়, এ জগৎ তাঁহার সম্বন্ধে জরামৰ্ষ্যবাদ উপপন্ন হয়। “জরয়া হ বা” এই বাক্যের দ্বারা আয়ুর প্রজ্যায়ুক্ত তুরীয় (অর্থাৎ) চতুর্থ ভাগের কথন হইয়াছে। বিশদার্থ এই যে, “জরয়া

১। তদনেন গাহস্থ্যং প্ৰস্ববিদ্যা তাবদগানুবন্ধা ন ভবতীত্যুক্তং, সম্প্রত্যন্তরাবস্থাপি ন ঋণানুবধেত্যাহ—বা কার্থিনেহিধিকারস্তদাহিগ্ৰহস্যাবিরিণামে জরামৰ্ষ্যবাদোপপত্তিঃ। —তাপৰ্য্যটীকা।

হ বা এষ এতস্মাদ্বিশুচ্যতে” এই শ্রুতিবাক্যে আয়ুর প্রব্রজ্যায়ুক্ত তুরীয় (অর্থাৎ) চতুর্থ ভাগ “জরা” এই শব্দের দ্বারা কথিত হইয়াছে, যেহেতু সেই সময়ে প্রব্রজ্যা বিহিত হইয়াছে। অত্যন্ত-সংযোগ হইলে অর্থাৎ সকল অবস্থাতেই গৃহস্থ দ্বিজাতির অগ্নিহোত্ৰাদি কর্ম যাবজ্জীবন কর্তব্য হইলে “জরয়া হ বা” এই বাক্য ব্যর্থ হয়। অশক্ত অর্থাৎ অত্যন্ত জরাবশতঃ অগ্নিহোত্ৰাদি কার্যে অসমর্থ গৃহস্থ অগ্নিহোত্ৰাদি কর্মকর্তৃক বিযুক্ত হয়, ইহাও উপপন্ন হয় না। (কারণ) স্বয়ং অশক্ত গৃহস্থের পক্ষে (শ্রুতি) বাহুশক্তি বলিয়াছেন (যথা)—“অন্তেবাসী হোম করিবে সেই অন্তেবাসী বেদদ্বারা পরিক্রীত,” “অথবা কীরহোতা (অধ্বর্ষ্য) হোম করিবে, সেই কীরহোতা ধনের দ্বারা অর্থাৎ দক্ষিণার দ্বারা পরিক্রীত”।

পরন্তু (প্রাপ্ত) বিহিত অনূদিত হইয়াছে? অথবা স্বেচ্ছামাত্রপ্রযুক্ত অর্থ অর্থাৎ কোন অপ্রাপ্ত পদার্থ কল্পিত হইয়াছে? অর্থাৎ “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য কি শ্রুত্যন্তরের দ্বারা বিহিত ব্রহ্মচর্যাদির অনুবাদ? অথবা উহা জায়মান বালকেরই ব্রহ্মচর্যাদির বিধি? (উত্তর) বিহিতানুবাদই গ্রায্য অর্থাৎ যুক্তিযুক্ত। ঋণবান ব্যক্তির ন্যায় অন্ততঃ গৃহস্থ কর্মসমূহে (অগ্নিহোত্ৰাদি কর্মে) প্রবৃত্ত হন, এ জন্ত বাক্যের অর্থাৎ পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যের সামর্থ্য (যোগ্যতা) উপপন্ন হয়। ফলের সাধনসমূহই প্রযত্নের বিষয়, ফল প্রযত্নের বিষয় নহে; সেই সাধনসমূহ সম্পন্ন হইয়া ফলের নিমিত্ত সমর্থ হয় অর্থাৎ ফলজনক হয় [অর্থাৎ বালকের আত্মা স্বর্গাদি-ফললাভে যোগ্য হইলেও ফলের সাধন অগ্নিহোত্ৰাদি কর্ম যাহা প্রযত্নের বিষয় অর্থাৎ কর্তব্য, তদ্বিষয়ে বালকের যোগ্যতা না থাকায় পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বালকের পক্ষে অগ্নিহোত্ৰাদি বিধি বুঝা যায় না, স্তত্রাং উহা বিহিতানুবাদ] জায়মান বিহিত হইয়াছে এবং জায়মানই বিহিত হইতেছে^১ অর্থাৎ পূর্বোক্ত “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের পূর্বে অস্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা গৃহস্থেরই জায়মান যজ্ঞাদি কর্ম বিহিত হইয়াছে এবং উহার পরেও অস্ত্রাশ্র শ্রুতিবাক্যে গৃহস্থেরই জায়মান যজ্ঞাদি বিহিত হইতেছে; সেই জায়মানের সহিত যিনি সম্বন্ধ, সেই এই “জায়মান”। (অর্থাৎ জায়মান বিহিত কর্মের সহিত সম্বন্ধ বলিয়াই পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে, “জায়মান” শব্দের গোণ অর্থ গৃহস্থ ইহা বুঝা যায়)।

১। বিহিতঃ জায়মানমিতি ঋণবাক্য্যং প্রাক্, বিধীয়তে চ ঋণবাক্য্যাদ্যর্থমিত্যর্থঃ।
—তাৎপৰ্য্যটীকা।

টিপ্পনী। ভাষ্যকার পূর্বে “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণ অর্থ গৃহস্থ, ইহা বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়া, গৃহস্থ দ্বিজাতিরই যাবজ্জীবন কর্তব্য অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মে অধিকারবশতঃ গৃহস্থ হইবার পূর্বে ঐ অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মের কর্তব্যতা না থাকায় তখন অপবর্গার্থে অনুষ্ঠান সম্ভব হইতে পারে, সুতরাং তখন অধিকারবিশেষের পক্ষে অপবর্গ অসম্ভব নহে, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। এখন গৃহস্থ হইয়াও যে অগ্নিহোত্রাদি ত্যাগ করিয়া অপবর্গার্থে অনুষ্ঠান করিতে পারে, ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, যে কাল পর্যন্ত স্বর্গাদি কামনার নিবৃত্তি না হয়, সেই কাল পর্যন্তই অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্ম অনুষ্ঠেয়। তাদৃশ গৃহস্থের সম্বন্ধেই “জরামর্ধ্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য কথিত হইয়াছে। অর্থাৎ স্বর্গই যাহার কাম্য, যাহার স্বর্গকামনার নিবৃত্তি হয় নাই, তাদৃশ গৃহস্থই মৃত্যু না হওয়া পর্যন্ত স্বর্গার্থ অগ্নিহোত্রাদি করিবেন। কিন্তু যাহার স্বর্গকামনা নিবৃত্ত হইয়াছে, যিনি মুশ্রু, তিনি অগ্নিহোত্রাদি ত্যাগ করিয়া মোক্ষার্থ শ্রবণমননাদি অনুষ্ঠান করিবেন। তিনি তখন স্বর্গফলক অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের অধিকারীই নহেন। কারণ, তিনি তখন “স্বর্গকাম” নহেন। এখানে স্মরণ করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকার পূর্বে “অগ্নিহোত্রঃ জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ” [মৈত্রী উপনিষৎ, ৯।৩৬] ইত্যাদি বৈদিক বিধিবাক্যকে গ্রহণ করিয়া, কৰ্ম্মবিধিতে যে ফলসম্বন্ধ শ্রুতি আছে, ইহা প্রদর্শন করিয়া স্বর্গরূপ ফলার্থী গৃহস্থ দ্বিজাতিই যে, অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের অধিকারী, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। বাস্তবিকরূপে এখানে স্পষ্ট বলিয়াছেন যে, সমস্ত কৰ্ম্মবিধিবাক্যে ফলসম্বন্ধশ্রুতি আছে। কিন্তু কাম্য অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের বিধিবাক্যে ফলসম্বন্ধশ্রুতি থাকিলেও যাবজ্জীবন কর্তব্য নিত্য অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের বিধিবাক্যে ফল-সম্বন্ধশ্রুতি নাই। মহর্ষি জৈমিনি পূর্বমীমাংসাদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাদে প্রারম্ভে “যাবজ্জীবিকোহভ্যাসঃ কৰ্ম্মধর্মঃ প্রকরণাৎ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা কাম্য অগ্নিহোত্রাদি হইতে ভিন্ন যাবজ্জীবন কর্তব্য নিত্য অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের প্রতিপাদন করিয়াছেন। সেখানে ভাষ্যকার শবর-স্বামী বেদের অন্তর্গত বহুচত্রাক্ষণের “যাবজ্জীবমগ্নিহোত্রঃ জুহোতি” এবং “যাবজ্জীবং দর্শপূর্ণমাসাভ্যাং যজ্ঞতঃ” এই বিধিবাক্যদ্বয় উদ্ধৃত করিয়া, উক্ত বিধিবাক্যের দ্বারা যে নিত্য অগ্নিহোত্র এবং নিত্য দর্শযাগ ও পূর্ণমাস যাগেরই বিধান হইয়াছে, ইহা প্রদর্শন করিয়া, পরে “জরামর্ধ্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারাও পূর্বোক্ত অগ্নিহোত্র, দর্শ ও পূর্ণমাস যাগের যাবজ্জীবনকর্তব্যতা বা নিত্যতা সমর্থন

করিয়াছেন। “শাস্ত্রদীপিকা”কার পার্থসারথিমিশ্রও সেখানে সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, প্রত্যাবায় পরিহারের জন্য যাবজ্জীবন অগ্নিহোত্র ও দর্শ এবং পূর্ণমাস যাগ কর্তব্য। সূতরাং গৃহস্থ দ্বিজাতির স্বর্গকামনা নিবৃত্তি হইলে কাম্য অগ্নিহোত্রাদি কর্তব্য না হইলেও প্রত্যাবায় পরিহারের জন্য নিত্য অগ্নিহোত্রাদি যাবজ্জীবনই কর্তব্য, উহা তিনি কখনই ত্যাগ করিতে পারেন না। মনে হয়, ভাষ্যকার এই জগ্ৰহী শেষে বলিয়াছেন যে, “জরামর্য্যাং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে শেষে “জরয়া হ বা” এই বাক্যের দ্বারা আয়ুর চতুর্থ ভাগই কথিত হইয়াছে। অর্থাৎ উক্ত শ্রুতিবাক্যের শেষে “জরয়া হ বা এষ এতস্মাদিমুচ্যতে” এই বাক্যে যে জরাশব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে, উহার অর্থ আয়ুর প্রত্ৰজ্যায়ুক্ত চতুর্থ ভাগ। কারণ, আয়ুর চতুর্থ ভাগেই প্রত্ৰজ্যা বিহিত হইয়াছে। বস্তুতঃ আয়ুর তৃতীয় ভাগে বনবাস বা বানপ্রস্থাত্মম অবলম্বন করিয়া, চতুর্থ ভাগেই যে, প্রত্ৰজ্যা অর্থাৎ সন্ন্যাস গ্রহণ করিবে, ইহা ভগবান মন্ত্রেও বলিয়াছেন^১। তাহা হইলে উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জরয়া হ বা এষ এতস্মাদিমুচ্যতে” এই কথার দ্বারা বুঝা যায় যে, গৃহস্থ দ্বিজাতি “জরা” অর্থাৎ আয়ুর চতুর্থ ভাগ কর্তৃক পূর্বোক্ত অগ্নিহোত্রাদি হইতে বিমুক্ত হন। অর্থাৎ আয়ুর চতুর্থ ভাগে সন্ন্যাস গ্রহণ করিলে তখন আর তাঁহার নিত্য অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মও করিতে হয় না। কারণ, তখন তিনি ঐ সমস্ত বাহ্য কৰ্ম্ম পরিত্যাগ করিয়া, আত্মজ্ঞানের জগ্ৰহী শ্রবণমননাদি অহুষ্ঠান করিবেন, ইহাই শাস্ত্রসিদ্ধান্ত। উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জরা” শব্দের যে উক্ত লাক্ষণিক অর্থই বিবক্ষিত, ইহা সমর্থন করিতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, যদি ঐ অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মের সহিত সমগ্র জীবনের অত্যন্ত-সংযোগ বা ব্যাপ্তিই বিবক্ষিত হয় অর্থাৎ মৃত্যু না হওয়া পর্য্যন্ত ঐ অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মের কর্তব্যতাই যদি উক্ত শ্রুতিবাক্যের প্রতিপাদ্য হয়, তাহা হইলে উক্ত শ্রুতিবাক্যের শেষে “মৃত্যুনা হ বা” এই বাক্যের দ্বারাই উহা প্রতিপন্ন হওয়ায় “জরয়া হ বা” এই বাক্য ব্যর্থ হয়। সূতরাং “জরয়া হ বা” এই বাক্যে “জরা” শব্দের দ্বারা যে, কোন কালবিশেষই লক্ষিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। আয়ুর চতুর্থ ভাগই সেই কালবিশেষ। তৎকালে প্রত্ৰজ্যার বিধান থাকায় যিনি প্রত্ৰজ্যা বা সন্ন্যাস গ্রহণ করিবেন, তিনি অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্ম হইতে বিমুক্ত

১। বনেযু তু বিহৃতৌবং তৃতীয়ে ভাগমায়ুযঃ।

চতুর্থমায়ুযো ভাগং ত্যক্ত্বা সঙ্গান্ পরিব্রজেৎ।—মনুসংহিতা। ৬ ৩৩।

হইবেন এবং যিনি অধিকারীভাবে সম্মান গ্রহণ না করিয়া গৃহস্থই থাকিবেন অথবা বানপ্রস্থ থাকিবেন, তিনি মৃত্যু না হওয়া পর্যন্ত নিত্য অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম করিবেন, ইহাই উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জরয়া হ বা এষ এতস্মাদিমুচ্যাতে মৃত্যুনা হ বা” এই বাক্যের তাৎপর্য।

অবশ্যই বলা যাইতে পারে যে, জরাগ্রস্ত হইয়া অত্যন্ত অশক্ত হইলে তখন গৃহস্থ অগ্নিহোত্রাদি হইতে বিমুক্ত হন, অর্থাৎ তখন তিনি উহা পরিত্যাগ করিতে পারেন। আর অত্যন্ত অশক্ত না হইলে মৃত্যু না হওয়া পর্যন্ত উহা কর্তব্য, ইহাই উক্ত শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য। সুতরাং “জরয়া হ বা” এই বাক্য ব্যর্থ নহে, “জরা” শব্দের পূর্বোক্তরূপ লাক্ষণিক অর্থ-গ্রহণও অনাবশ্যক ও অযুক্ত। ভাষ্যকার শেষে ইহা খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, অশক্ত গৃহস্থ অগ্নিহোত্রাদি হইতে বিমুক্ত হন, এইরূপ তাৎপর্যও উপপন্ন হয় না। কারণ, স্বয়ং অগ্নিহোত্রাদি কৰ্মে অশক্ত গৃহস্থের পক্ষে শ্রুতিতে বাহ্য শক্তি কথিত হইয়াছে। শ্রুতি বলিয়াছেন, “অন্তেষ্বাসী অর্থাৎ শিষ্য হোম করিবেন, তিনি বেদদ্বারা পরিক্রীত”। অর্থাৎ গুরু তাঁহাকে বেদ প্রদান করায় তদ্বারা তিনি ক্রীত অর্থাৎ গুরুর অধীন হইয়াছেন, তিনি গুরুর আদেশানুসারে প্রতিনিধিরূপে গুরুর কর্তব্য অগ্নিহোত্রাদি করিবেন; তাহাতেই গুরুর কর্তব্য সিদ্ধ হইবে। যাঁহার শিষ্য উপস্থিত নাই, অথবা যে কোন কারণে তাঁহার দ্বারা অগ্নিহোত্রাদি কর্তব্য সম্পন্ন হইতে পারে না, তখন ঐরূপ ব্রাহ্মণের এবং অশক্ত ক্ষত্রিয় ও বৈশ্যের পক্ষে অধ্যায়ু^১ অর্থাৎ যজুর্বেদজ্ঞ পুরোহিত দক্ষিণা লাভের জন্য অগ্নিহোত্রাদি করিবেন। তিনি ধনদ্বারা ক্রীত অর্থাৎ দক্ষিণারূপ ধনের দ্বারা যজ্ঞমানের অধীন হওয়ায় অশক্ত যজ্ঞমানের নিজকর্তব্য অগ্নিহোত্রাদি করিবেন। এইরূপ স্মৃতিশাস্ত্রে ঋত্বিক ও পুত্রপ্রভৃতি অনেক প্রতিনিধির উল্লেখ হইয়াছে^২। সুতরাং অত্যন্ত অশক্ত হইলে প্রতিনিধির দ্বারাও অগ্নিহোত্রাদি কার্যের বিধান থাকায়, অত্যন্ত অশক্ত গৃহস্থ অগ্নিহোত্রাদি হইতে বিমুক্ত হইবেন অর্থাৎ তখন উহা করিতেই হইবে না, ইহা উক্ত শ্রুতির তাৎপর্য বুঝা যায় না। সুতরাং “জরা” শব্দের দ্বারা অত্যন্ত অশক্ততাই উপলক্ষিত হইয়াছে, ইহা কিছুতেই বলা যায় না।

১। ঋত্বিক পুত্রো গুরুভ্রাতা ভাগিনেয়োহথ বিটপতিঃ ।

এভিরেব হন্তঃ ষষ্ঠ তঞ্চ তং স্বয়মেবাহি ॥—দক্ষসংহিতা, ২ অঃ, ২১ শ্লোক ।

অতএব উক্ত “জয়া” শব্দের দ্বারা আয়ুর চতুর্থ ভাগই লক্ষিত হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে। তাহা হইলে “জয়য়া হ বা” এই বাক্যের সার্থক্যও হয়। “ক্ষীরহোতা বা জুহুয়াৎ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “ক্ষীরহোতৃ” শব্দের দ্বারা অধ্বৰ্য্য অর্থাৎ যজুর্বেদজ্ঞ পুরোহিতই বিবক্ষিত, ইহা বুঝা যায়। কারণ, কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্রের ভাষ্যকার কর্কাচার্য্য কোন সূত্রে “ক্ষীরহোতৃ” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, “ক্ষীরহোতৃ” শব্দের অবয়বার্থ বা যোগার্থ পরিত্যাগ করিলে উহার দ্বারা অধ্বৰ্য্য বুঝা যায়। তদনুসারে পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যেও “ক্ষীরহোতৃ” শব্দের দ্বারা আমরা অধ্বৰ্য্য বুঝতে পারি। যজুর্বেদজ্ঞ পুরোহিতের নাম অধ্বৰ্য্য।

কেহ যদি বলেন যে, শ্রুতিতে গৃহস্থের পক্ষে যদিও যজ্ঞাদির অন্ত্যন্য বিধি-বাক্য আছে, তাহা হইলেও “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বালকেরও পৃথক্ যজ্ঞাদির বিধান হইয়াছে, ইহাই বুঝিবে; “জায়মান” শব্দের গৌণ অর্থ স্বীকার করিয়া, উক্ত শ্রুতিবাক্যকে বিহিতানুবাদ বলিয়া বুঝিবে কেন? ভাষ্যকার এই আশঙ্কার খণ্ডন করিতে পরে প্রস্তাব করিয়াছেন যে, “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা কি বিহিতেই অনুবাদ হইয়াছে, অথবা উহার দ্বারা স্বেচ্ছামাত্রপ্রযুক্ত কোন অপ্রাপ্ত পদার্থেরই কল্পনা করিবে? অর্থাৎ বালকের পক্ষে কোন শ্রুতির দ্বারাই যে যজ্ঞাদি পদার্থ প্রাপ্ত বা বিহিত হয় নাই, উক্ত শ্রুতিবাক্য সেই যজ্ঞাদির বিধায়ক, ইহাই বুঝিবে? ভাষ্যকার উক্ত উভয় পক্ষের মধ্যে প্রথম পক্ষকেই সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে বিহিতানুবাদই শ্রায় অর্থাৎ যুক্তিযুক্ত। অর্থাৎ অন্ত্যন্য শ্রুতির দ্বারা গৃহস্থ ব্রাহ্মণের যে যজ্ঞাদি বিহিত হইয়াছে, “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য তাহারই অর্থানুবাদ, উহা “জায়মান” অর্থাৎ বালক ব্রাহ্মণের সম্বন্ধে পৃথক্ করিয়া যজ্ঞাদির বিধায়ক বা বিধিবাক্য নহে। মহর্ষি গোতম শ্রায়দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের শেষে বেদের ব্রাহ্মণভাগরূপ বাক্যকে বিধিবাক্য, অর্থবাদবাক্য ও অনুবাদবাক্য, এই ত্রিবিধ বলিয়াছেন এবং তন্মধ্যে অনুবাদ-বাক্যকে বিধানানুবাদ ও বিহিতানুবাদ, এই দ্বিবিধ বলিয়াছেন। তন্মধ্যে

শব্দানুবাদের নাম “বিধ্যানুবাদ” এবং অর্থানুবাদের নাম “বিহিতানুবাদ” (দ্বিতীয় খণ্ড, ৩৩৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । অত্যাশ্রয় যে সকল শ্রুতির দ্বারা গৃহস্থ ব্রাহ্মণের যজ্ঞাদি বিহিত হইয়াছে, “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা ঐ সকল শ্রুতির অর্থেরই অনুবাদ হওয়ায় উহা “বিহিতানুবাদ” । তাৎপর্যটীকাকার এখানে ভাষ্যকারের গৃঢ় তাৎপর্য ব্যক্ত করিয়াছেন যে, “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে বিধিবোধক (বিধিলিঙ প্রভৃতি) কোন বিভক্তি নাই । সুতরাং উহা যে প্রমাণান্তরসিদ্ধ পদার্থেরই অনুবাদ—বিধিবাক্য নহে, ইহা সহজেই বুঝা যায় । অবশ্য যদি উক্ত শ্রুতিবাক্যে কথিত ব্রহ্মচর্য ও যজ্ঞাদির বিধায়ক আর কোন শ্রুতি-বাক্য বা প্রমাণান্তর না থাকিত, তাহা হইলে “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতি-বাক্যকেই বিধিবাক্য বলিয়া কল্পনা বা স্বীকার করিতে হইত । কিন্তু উক্ত শ্রুতি-বাক্যে কথিত ব্রহ্মচর্য ও যজ্ঞাদির বিধায়ক বহু শ্রুতিবাক্য আছে, তাহাতে বিধিবোধক বিভক্তিও প্রযুক্ত হইয়াছে । সুতরাং গৃহস্থের পক্ষে যজ্ঞাদি কর্ম যে অত্যাশ্রয় অনেক বিধিবাক্যের দ্বারা বিহিতই হইয়াছে, ইহা স্বীকার্য । তাহা হইলে “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যকে “বিহিতানুবাদ” বলিয়া, “জায়মান” শব্দকে গুণশব্দ অর্থাৎ লাক্ষণিক শব্দ বলিয়া গ্রহণ করাই সমুচিত । “জায়মান” শব্দের মুখ্যার্থ গ্রহণ করিয়া উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বালক ব্রাহ্মণেরও স্বর্গাদি-সাধক যজ্ঞাদির বিধান হইয়াছে, এইরূপ কল্পনা করা সমুচিত নহে । কারণ, ঐরূপ কল্পনা কামপ্রযুক্ত অর্থাৎ স্বেচ্ছামাত্র প্রযুক্ত, উহাতে কোন প্রমাণ নাই । ফলকথা, উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের লাক্ষণিক অর্থ গৃহস্থ । ঋণী ব্যক্তির ত্রায় অস্বতন্ত্র গৃহস্থ যজ্ঞাদি কর্মে প্রবৃত্ত হন অর্থাৎ তিনি শাস্ত্রবিহিত যজ্ঞাদি কর্ম করিতে বাধ্য, উহা পরিত্যাগ করিতে তাঁহার স্বাতন্ত্র্য নাই, ইহাই উক্ত শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্যার্থ । সুতরাং উক্ত শ্রুতিবাক্যের সামর্থ্য অর্থাৎ যোগ্যতা উপপন্ন হয় । অর্থাৎ উক্ত শ্রুতিবাক্যে “ঋণ” শব্দের ত্রায় “জায়মান” শব্দকে লাক্ষণিক না বলিলে উহা “বহিনা সিদ্ধতি” ইত্যাদি বাক্যের ত্রায় অযোগ্য বাক্য হয় । কারণ, সৃষ্টোজাত বা বালক ব্রাহ্মণের যজ্ঞাদিকর্তৃত্ব অসম্ভব হওয়ায় তাহার সম্বন্ধে যজ্ঞাদির বিধান সম্ভবই হইতে পারে না । সুতরাং “জায়মান” শব্দের পূর্বোক্ত লাক্ষণিক অর্থ গ্রহণ করিয়া, উক্ত শ্রুতিবাক্যের পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য বুঝিলেই উক্ত বাক্যের যোগ্যতা উপপন্ন হইতে পারে ।

বিকল্পবাদী যদি বলেন যে, উক্ত শ্রুতিবাক্যে ঋণ শব্দ যে গোঁণ শব্দ ইহা অবশ্য

বুঝা যায় এবং ঐ স্বর্ণ শব্দের অর্থ যে, স্বর্ণসদৃশ, ইহাও অবশ্য বুঝা যায়। ঐরূপ গৌণ শব্দের প্রয়োগ শ্রুতিতেও অন্ততঃ বহু স্থলে দেখাও যায়। কিন্তু জায়মান শব্দের অর্থ যে গৃহস্থ, ইহা বুঝা যায় না। জায়মান শব্দের ঐরূপ অর্থে প্রয়োগ আর কোথায় দেখাও যায় না। সুতরাং ঐ জায়মান শব্দের মুখ্যার্থ গ্রহণ করিয়া; উক্ত শ্রুতিবাক্যকে বালক ব্রাহ্মণের ব্রহ্মচর্য ও যজ্ঞাদির বিধায়ক বাক্য বলাই উচিত। উহাকে বিহিতানুবাদ বলিলে উক্ত শ্রুতিবাক্যে জায়মান শব্দে অপ্রসিদ্ধ লক্ষণা স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু তদপেক্ষায় উক্ত শ্রুতিবাক্যকে বিধি বা বিধায়ক বাক্য বলাই উচিত। অবশ্য বালক ব্রাহ্মণের ব্রহ্মচর্য ও যজ্ঞাদির অতুষ্ঠানের যোগ্যতা নাই, ইহা সত্য, কিন্তু তাহার ফললাভে যোগ্যতা অবশ্যই আছে। কারণ, তাহার আত্মাও স্বর্গাদি ফলের সমবায়ী-কারণ। ফলই মুখ্য প্রয়োজন, ফলের সাধন ঐরূপ প্রয়োজন নহে। ভাস্ক্যকার পূর্বোক্ত অসঙ্গত উক্তির প্রতিবাদ করিতে শেষে আবারও বলিয়াছেন যে, ফলের সাধনসমূহই সাক্ষাৎ সম্বন্ধে প্রযত্নের বিষয়, ফল প্রযত্নের বিষয় নহে। ফলের সাধন-সমূহ সম্পন্ন হইয়া ফলের জনক হয়। তাৎপর্যটীকাকার, ভাস্ক্যকারের গৃঢ় তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, বিধিবাক্য পুরুষকে স্বকীয় ব্যাপারে কর্তৃত্বরূপে নিযুক্ত করে। প্রযত্নই পুরুষের স্বকীয় ব্যাপার, সুতরাং উহা উহার সাক্ষাৎ বিষয়কে অপেক্ষা করে। সাক্ষাৎ বিষয় লাভ ব্যতীত প্রযত্ন হইতেই পারে না। কিন্তু স্বর্গাদি ফল ঐ প্রযত্নের উদ্দেশ্যরূপ বিষয় হইলেও উহা সাক্ষাৎ সম্বন্ধে প্রযত্নের বিষয় নহে। ফলের সাধন বা উপায় কৰ্মই সাক্ষাৎসম্বন্ধে প্রযত্নের বিষয়। কারণ, বিধিবাক্যার্থবোধে পুরুষ স্বর্গাদি ফলের জন্ম কৰ্মই করে, স্বর্গাদি করে না; স্বর্গাদির সাধন কৰ্ম সম্পন্ন হইলে উহাই স্বর্গাদি ফল উৎপন্ন করে। কিন্তু ফলের সাধন কৰ্ম বিষয়ে অজ্ঞ সন্তোজাত বালক ঐ কৰ্ম করিতে অসমর্থ; সুতরাং তাহার ঐ কৰ্মে কর্তৃত্বই সম্ভব না হওয়ায় ঐ কৰ্ম তাহার প্রযত্নের বিষয় হইতেই পারে না। সুতরাং তাহার ঐ কৰ্মে অধিকারই না থাকায় “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা তাহার সম্বন্ধে ব্রহ্মচর্য ও যজ্ঞাদির বিধান হইয়াছে, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। অতএব উক্ত শ্রুতিবাক্যকে বিহিতানুবাদ বলিয়া, জায়মান শব্দ যে লাক্ষণিক,—উহার অর্থ গৃহস্থ, ইহাই বলিতে হইবে। তবে জায়মান শব্দ গৃহস্থ অর্থে লাক্ষণিক হইলে জায়মান শব্দের মুখ্যার্থ কি এবং তাহার সহিত গৃহস্থের যে সম্বন্ধ আছে, ইহা বলা আবশ্যক। নচেৎ জায়মান শব্দের দ্বারা

যে লক্ষণার সাহায্যে গৃহস্থ অর্থ বুঝা যায়, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। তাই ভাষ্যকার সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, জায়মান বিহিত হইয়াছে এবং জায়মান বিহিত হইতেছে, সেই জায়মানের সহিত যিনি সম্বন্ধ, তিনি জায়মান। ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য্য এই যে, যাহা উৎপন্ন হয়, তাহাই জায়মান শব্দের মুখ্য অর্থ; সুতরাং যাহা গৃহস্থের প্রযত্নের দ্বারা উৎপন্ন হয়, সেই সমস্ত কৰ্ম্মও জায়মান শব্দের দ্বারা বুঝা যায় অর্থাৎ সেই সমস্ত কৰ্ম্মও জায়মান শব্দের মুখ্যার্থ। তাহা হইলে “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের পূর্বে যে সকল কৰ্ম্ম বিহিত হইয়াছে এবং উহার পরে যে সকল কৰ্ম্ম বিহিত হইতেছে, ঐ সমস্ত কৰ্ম্মও জায়মান অর্থাৎ ঐ সমস্ত কৰ্ম্মও জায়মান শব্দের মুখ্যার্থ, ইহা স্বীকার্য্য। তাহা হইলে জায়মান ঐ সমস্ত কৰ্ম্মের সহিত যখন গৃহস্থেরই সম্বন্ধ—কারণ, গৃহস্থের কৰ্ত্তব্য রূপেই ঐ সমস্ত কৰ্ম্ম বিহিত, তখন জায়মান শব্দের দ্বারা লক্ষণার সাহায্যে গৃহস্থ অর্থ বুঝা যাইতে পারে। কারণ, গৃহস্থের সম্বন্ধেই ঐ সমস্ত কৰ্ম্ম বিহিত হওয়ায় গৃহস্থে উহার কর্ত্তব্য বা অধিকারিত্ব সম্বন্ধ আছে। সুতরাং জায়মান কৰ্ম্মের অধিকারী গৃহস্থই উক্ত প্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের লাক্ষণিক অর্থ। উহা স্বর্ণশব্দের ন্যায় সদৃশার্থে লাক্ষণিক না হইলেও লাক্ষণিক শব্দ বলিয়া উহাকেও গুণশব্দ অর্থাৎ অপ্রধানশব্দ বলা হইয়াছে।

ভাষ্য। প্রত্যক্ষবিধানাভাবাদিত্যে? ন, প্রতিষেধস্যাপি প্রত্যক্ষ-বিধানাভাবাদিত্যে। প্রত্যক্ষতো বিধীয়তে গাহস্থ্যং ব্রাহ্মণেন, যদি চাপ্রমাস্তরম-ভবিষ্যৎ, তদাপি ব্যাধাস্যত প্রত্যক্ষতঃ, প্রত্যক্ষবিধানাভাবান্ প্রাপ্রমাস্তরমিত্যে। ন, প্রতিষেধস্যাপি প্রত্যক্ষতো বিধানাভাবাৎ, ন, প্রতিষেধোহপি বৈ ব্রাহ্মণেন প্রত্যক্ষতো বিধীয়তে, ন সন্তাপ্রমাস্তরানি, এক এব গৃহস্থাপ্রম ইতি, প্রতিষেধস্য প্রত্যক্ষতোহগ্রবণাদযুক্তমেতাদিত্যে। অধিকারাক্ত বিধানং বিদ্যাস্তরবৎ। যথা শাস্ত্রাস্তরানি স্বে স্বেবধিকারে প্রত্যক্ষতো বিধায়কানি, নার্থাস্তরাভাবাৎ, এবমিদং ব্রাহ্মণং গৃহস্থশাস্ত্রং স্বেবধিকারে প্রত্যক্ষতো বিধায়কং নাপ্রমাস্তরাণাম-ভাবাদিত্যে।

ঋগ্‌ব্রাহ্মণপর্বগাতিধাষ্যভিধীয়তে, ঋগ্‌ব্রাহ্মণানি চাপর্বগাতিধাষ্য-ভবন্তি। ঋগ্‌ব্রাহ্মণং তাবৎ—

“কস্মভিমূত্য়াম্শয়ো নিষেদঃ প্রজাবন্তো দ্রুবিণমিচ্ছমানাঃ ।

অথাপরে খব্বয়ো মনীষিণঃ পরং কস্মভ্যোহমৃতম্মানশ্চ” (১) ॥

“ন কস্মণা ন প্রজয়া ধনেন ত্যাগেনৈকেহমৃতম্মানশ্চ” ।

পরেণ নাকং নিহিতং গৃহায়াং বিভ্রাজতে যদ্যত্নয়ো বিশন্তি” (২) ॥

[বাজসনেয়িসংহিতা (৩।১৮) । তৈত্তিরীয় আরণ্যক (৩।২।৭) । কৈবল্যো-
পনিষৎ—১ম খণ্ড, ২।৩ নারায়ণোপনিষৎ]

“বেদাহমেতং পদ্রুশ্বং মহাশ্রমাদিত্যবর্ণং তমসঃ পরস্তাৎ ।

তমেব বিদিত্বাহিতমৃত্যুমেতি নানাঃ পশ্হাঃ বিদ্যতেহয়নায়” (৩) ॥

(শ্বেতাশ্বতর, তৃতীয় অঃ, ৮ম) ।

১। অনেক গ্রন্থকার এই শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়াছেন । শ্রীমৎবাচস্পতি মিশ্র “সাংখ্য-
তত্ত্বকৌমদী”তে উক্ত শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়া, কস্মণা যো আত্যন্তিক দঃখনিবর্তি বা মৃত্তি
হয় না, ইহা সমর্থন করিয়াছেন । তিনি তাৎপৰ্য্যটীকায় লিখিয়াছেন—“মৃত্যুমিতি
প্ৰোক্তাভাবমিত্যর্থঃ । “পরং কস্মভা” ইতি কস্মভ্যাগমপবগসাধনং সূচয়তি । “অমৃতত্ব”-
মিতি চাপবর্ণো দর্শিতঃ ।

২। সূচিতং কস্মভ্যাগমপবগসাধনং শ্রুত্যান্তরেণ বিশদয়তি “ন কস্মণা ন প্রজয়ে”তি ।
“পরেণ নাক”মিতি । “নাক”মিতি অবিদ্যাম্পলক্ষয়তি, অবিদ্যাতঃ পরমিত্যর্থঃ । “নিহিতং
গৃহায়া”মিতি লৌকিকপ্রমাণাগোচরত্বং দর্শয়তি—তাৎপৰ্য্যটীকা ।

“ত্যাগেন নিখিল-শ্রোত-স্মান্ত-কস্মণিরিত্যাগেন পরমহংসাপ্রমরূপেণ । “একে”
মহাত্মানঃ সম্প্রদর্শয়িতবঃ । অমৃতম্মবিদ্যাভিন্নমরূপভাববাহিতাৎ । “আনশ্চ”রানশিরে প্রাপ্তাঃ ।
কৈবল্যোপনিষদের শংকরানন্দকৃত “দীপিকা” । “একে” মূখ্যাঃ । নারায়ণকৃত “দীপিকা” ।

“পরেণ” পরস্তাৎ । (“নাকং পরেণ”) স্বর্গস্যোপরি ইত্যর্থঃ । অথবা “পরেণ” পরং,
“নাকং” আনন্দাত্মানং । “নিহিতং” ক্ষিপ্তং স্বয়মেব স্থিতং । “গৃহায়াং” বৃন্দো । বিভ্রাজতে
বিশেষেণ স্বয়ংপ্রকাশত্বেন দীপ্যতে । “ষৎ” প্রাসিধ্যং বিস্বব্যাপি স্বরূপং । “যত্নঃ”
কৃতসম্বাসাঃ প্রযত্নবন্তো ব্রহ্মসাক্ষাৎকারং সম্প্রতিপন্ন্যঃ । “বিশন্তি” প্রবিশন্তি । ইদং
বয়ং স্ম ইতি সাক্ষাৎকারেণ তদেব ভবন্তীত্যর্থঃ । শংকরানন্দকৃত “দীপিকা” । “গৃহায়াং”
অজ্ঞানগহবরে । নারায়ণকৃত দীপিকা ।

৩। “বেদ” জ্ঞানে । তমেতং পরমাত্মানং অবৈতং প্রত্যগাত্মানং সাক্ষিণং “পদ্রুশ্বং”,
—“মহান্তং” সর্বব্যাপ্যং । “আদিত্যবর্ণং” প্রকাশরূপং । “তমসো”হজ্ঞানং পরস্তাৎ ।
তমেব “বিদিত্বাহিতমৃত্যুমেতি” মৃত্যুমত্যেতি কস্মাদস্মামানঃ পশ্হাঃ বিদ্যতে“হয়নায়” পরম-
পদপ্রাপ্তয়ে । —শংকরভাষ্য । “তমসঃ পরস্তা”দিত অবিদ্যা তমঃ, তস্য পরস্তাৎ । “আদিত্যবর্ণং”
মিতি নিত্যপ্রকাশমিত্যর্থঃ । তদনেন ঈশ্বরপ্রাধানস্যাপবর্ণোপায়ম্ভূতং । —তাৎপৰ্য্যটীকা ।

অথ ব্রাহ্মণানি—

“হয়ো ধর্ম-স্বধা যজ্ঞোহধ্যয়নং দানমিতি প্রথমতপ এব দ্বিতীয়ো ব্রহ্ম-
চার্য্যচার্য্যকুলবাসী, তৃতীয়োহত্যাত্মাত্মানমাচার্য্যকুলেহবসাদয়ন্ সর্ব্ব এবৈতে
পুণ্যলোকা ভবন্তি, ব্রহ্মসংস্থোহমৃতমুখোতি (১)।”

(ছান্দোগ্য-উপনিষৎ, দ্বিতীয় অঃ, ২৩শ খণ্ড)

এতমেব প্রব্রাজিনো লোকমিচ্ছন্তঃ প্রব্রজন্তীতি (২)।

(বৃহদারণ্যক, চতুর্থ অঃ, চতুর্থ ব্রাঃ—২২শ)

“অথো ঋত্বাহুঃ কামময় এবায়ং পুরুষ ইতি, স যথাকামো ভবতি তৎকৃত-
ভবতি, যৎকৃতভবতি তৎ কস্ম কুরুতে তদভিসম্পদ্যতে (৩)।”—[বৃহদারণ্যক
৪।৪।৫] ইতি কস্মভিঃ সংসরণমুক্তনা প্রকৃতমনাদৃপাদিশিত—

১। হ্রস্বশ্রিসংখ্যাকা ধর্মস্য স্বধা ধর্মস্বধা ধর্মপ্রবিভাগো ইত্যর্থঃ। কে তে ইত্যাহ
যজ্ঞোহিন্দিহোদ্রাদিঃ। অধ্যয়নং সনিয়মস্য ঋগাদেয়ভ্যাসঃ। দানং বহির্বেদি যথাস্তি দ্রব্য-
সংবিভাগো ভিক্ষমাণেভ্যঃ। ইত্যেব প্রথমে ধর্মস্বধাঃ। তপ এব দ্বিতীয়ঃ, “তপ” ইতি
কৃচ্ছ্রান্দ্রায়ণাদি, তৎসংস্থাপসঃ পরিব্রাড়া, ন ব্রহ্মসংস্থ আশ্রমধর্ম্মাশ্রমংস্থঃ, ব্রহ্মসংস্থস্য
মৃতমুখব্যাং, দ্বিতীয়ো ধর্মস্বধাঃ ব্রহ্মচার্য্যচার্য্যকুলে বস্তুং শীলমস্যাতি আচার্য্যকুলবাসী।
অত্যন্তং যাবজ্জীবমাখ্যানং নিরমৈরচার্য্যকুলেহবসাদয়ন্ ক্ষপয়ন্ দেহং তৃতীয়ো ধর্মস্বধাঃ।
“অত্যন্ত”মিত্যাদি বিশেষণান্বিতক ইত্যবগম্যতে। “সর্ব্ব” এতে হয়োহপ্যাপ্রমিণো যথোক্তৈধর্ম্মৈঃ
পুণ্যলোকা ভবন্তি। পুণ্যো লোকা যেষাং ত ইমে পুণ্যলোকা আপ্রমিণো ভবন্তি।
অবশিষ্টমুখমুক্তঃ পরিব্রাড়াব্রহ্মসংস্থো ব্রহ্মাণি সম্যক্ স্থিতঃ সোহমৃতমুখং পুণ্যলোকবিলক্ষণমমর-
ণভাবমাত্মিকমেতি, নাপৌক্ষিকং দেবাদ্যমৃতত্বং, পুণ্যলোকাং পুণ্যমৃতত্বস্য বিভাগকরণাৎ।
—শাঙ্করভাষ্য।

“যজ্ঞ” ইত্যাদিনা গৃহস্থপ্রমো দর্শিতঃ। “তপ” এবৈতি বানপ্রস্থপ্রমঃ “ব্রহ্মচারী” ইতি
ব্রহ্মচার্য্যপ্রমঃ। এবামভ্যুদয়লক্ষণং ফলমাহ “সর্ব্ব এবৈত” ইতি। চতুর্থপ্রমমাহ “ব্রহ্মসংস্থ”
ইতি।—ভাণ্ডার্য্যটীকা।

২। এতমেবাখ্যানং সর্ব্বং লোকমিচ্ছন্তঃ প্রার্থয়ন্তঃ প্রব্রাজিনঃ প্রব্রজনশীলাঃ প্রব্রজন্তি
প্রকর্ষণে ব্রজন্তি সর্ব্বাণি কস্মিণি সম্যসন্তীত্যর্থঃ।—শাঙ্করভাষ্য।

৩। “অথো” অপ্যন্যে বস্তুমোক্ষকুললাঃ ঋত্বাহুঃ...তস্মাৎ কামময় এবায়ং পুরুষঃ...
যস্মাৎ স চ কামময়ঃ সন্ যাদৃশেন কামেন যথাকামো ভবতি তৎকৃতভবতি স কাম ঈষদভিলাষ-
মাদ্রোণভিযন্তো যস্মিন্ বিষয়ে ভবতি সোইবিহন্যমানঃ ক্ষুণ্ণভবন্ কৃতমুখমাপদ্যতে। কৃত-
নামাধেবসারো নিশ্চয়ো যদনন্তরা ক্রিয়া প্রবর্ত্ততে। যৎকৃতভবতি যাদৃককামকার্য্যেণ কৃতুনা
যথারূপকৃতরূপা, সোহয়ং যৎকৃতভবতি তৎ কস্ম কুরুতে, যস্মৈবয়ং কৃতমুখফলানবর্ত্তয়ে

“ইতি নৃ কাময়মানোহথাকাময়মানো যোহকামো নিষ্কাম আপ্তকাম আপ্তকামো
ন তস্য প্রাণা উৎক্রামন্তি রত্নৈব সন্ রত্নাপোতী”ণীত (১) ।

(বৃহদারণ্যক, চতুর্থ অঃ, চতুর্থ ব্রাঃ—৬)

তত্র যদুত্তমং গান্ধবশ্বাদপবর্গাভাব ইত্যোতদযদুত্তমীতি ।

‘যে চক্ষুরঃ পথয়ো দেবধানাঃ’—(তৈত্তিরীয় সংহিতা,—৫।৭।২।৩)

ইতি চ চাতুরাশ্রম্যশ্রুতৈরৈকাশ্রম্যানুপপাদিতঃ ॥৫৯॥

অনুবাদ । প্রত্যক্ষতঃ বিধান না থাকায় (আশ্রমাস্তর নাই) ইহা যদি বল ?
না, অর্থাৎ তাহা বলিতে পার না, যেহেতু প্রতিষেধেরও প্রত্যক্ষতঃ বিধান নাই ।
বিশদার্থ এই যে, (পূর্বপক্ষ) “ব্রাহ্মণ” কর্তৃক অর্থাৎ বেদের “ব্রাহ্মণ” নামক অংশ-
বিশেষকর্তৃক প্রত্যক্ষতঃ গার্হস্থ্য (গৃহস্থ্যশ্রম) বিহিত হইয়াছে, যদি আশ্রমাস্তর
থাকিত, তাহাও প্রত্যক্ষতঃ বিহিত হইত, প্রত্যক্ষতঃ (আশ্রমাস্তরের) বিধান না
থাকায় আশ্রমাস্তর অর্থাৎ গৃহস্থ্যশ্রম ভিন্ন আশ্রম নাই । (উত্তর) না, যেহেতু
প্রতিষেধেরও প্রত্যক্ষতঃ বিধান নাই । বিশদার্থ এই যে, আশ্রমাস্তর নাই, একই
গৃহস্থ্যশ্রম, এইরূপে প্রতিষেধও অর্থাৎ আশ্রমাস্তরের অভাবও “ব্রাহ্মণ” কর্তৃক
প্রত্যক্ষতঃ বিহিত হয় নাই ; প্রত্যক্ষতঃ প্রতিষেধের অশ্রবণবশতঃ অর্থাৎ প্রত্যক্ষ
কোন শ্রুতির দ্বারাই আশ্রমাস্তর নাই, একই গৃহস্থ্যশ্রম; এই সিদ্ধান্তের শ্রবণ না

যদ্যোগ্যং কস্মৈ তৎ কুরূতে নিশ্চিন্তরীতি । যৎ কস্মৈ কুরূতে তদাভিসংপদ্যতে, তদীয়ং
ফলমভিসংপদ্যতে ।—শাংকরভাষ্য ।

১ । “ইতি নৃ” এবং নৃ কাময়মানঃ সংসরতি, যস্মাৎ কাময়মান এবৈবং সংসরতি অথ
তস্মাদকাময়মানো ন কুর্চিৎ সংসরতি ।.....কথং পুনরকাময়মানো ভবতি ? “যোহকামো”
ভবতাস্যাকাময়মানঃ । কথমকামতেত্যুচ্যতে “যো নিষ্কামঃ”, যস্মান্নিগতাঃ কামাঃ সোহয়ং
নিষ্কামঃ । কথং কামা নিগচ্ছন্তি ? য “আপ্তকামো” ভবতি আপ্তাঃ কামা যেন স আপ্তকামঃ ।
কথমাপ্তস্তে কামাঃ ? “আপ্তকাম”ত্বেন,—যস্যাত্মৈব না ন্যঃ কামায়িতব্যো বস্তুস্তরভূতঃ পদার্থো
ভবতি ।.....“তস্যৈব অকাময়মানস্য কস্মাভাবে গমনকারণাভাবাৎ প্রাণা বাগাদয়ো নোৎক্রামন্তি,
কিন্তু বিংশান্ স ইহৈব রত্না যদ্যপি দেহবানিব লক্ষ্যতে, স রত্নৈব সন্ রত্নাপোতী” ।—
শাংকর ভাষ্য । “কাময়মানো য আসীৎ স এবাথাকাময়মানো ভবতি । অকাময়মানঃ কামং
পরিহরন্ তৎপরিহার্যসিদ্ধৌ সোহকাময়ন্, তস্য ব্যাখ্যানং “নিষ্কাম” ইতি । “আপ্তকাম”ইতি ।
কৈবল্যোপেতাশ্রমকামঃ, তৎপ্রাপ্ত্যা আপ্তকামো ভবতি । “ন তস্য প্রাণা” ইতি শাস্ত্রবতঃ
ভবতীত্যর্থঃ ।—তাৎপর্যটীকা ।

হওয়ায় ইহা অর্থাৎ আশ্রমাস্ত্রের নাই, এই মত অযুক্ত। পরন্তু শাস্ত্রাস্ত্রের ন্যায় অধিকারপ্রযুক্ত বিধান হইয়াছে। বিশদার্থ এই যে, যেমন শাস্ত্রাস্ত্রের সমূহ স্ব স্ব অধিকারে প্রত্যক্ষতঃ বিধায়ক, পদার্থাস্ত্রের অভাববশতঃ নহে, এইরূপ গৃহস্থশাস্ত্র অর্থাৎ গৃহস্থের কর্তব্যবোধক শাস্ত্র এই “ব্রাহ্মণ” (“ব্রাহ্মণ” নামক বেদাংশ) স্বকীয় অধিকারে অর্থাৎ গৃহস্থের কর্তব্য বিষয়েই প্রত্যক্ষতঃ বিধায়ক, আশ্রমাস্ত্রের অভাববশতঃ নহে।

অপবর্গ প্রতিপাদক “ঋক্” ও “ব্রাহ্মণ”ও কথিত হইতেছে, অপবর্গপ্রতিপাদক অনেক “ঋক্” (মন্ত্র) এবং ব্রাহ্মণ অর্থাৎ “ব্রাহ্মণ” নামক শ্রুতিও আছে। ঋক্ বলিতেছি”—

“পুত্রবান ও ধনেচ্ছু ঋষিগণ অর্থাৎ গৃহস্থ ঋষিগণ কর্মদ্বারা মৃত্যু (পুনর্জন্ম) লাভ করিয়াছেন। এবং অপর মনীবী ঋষিগণ অর্থাৎ কর্মত্যাগী জ্ঞানী ঋষিগণ কর্ম হইতে পর অর্থাৎ কর্ম ত্যাগজনিত অমৃতত্ব (মোক্ষ) লাভ করিয়াছেন।”

“কর্মদ্বারা নহে, পুত্রের দ্বারা নহে, ধনের দ্বারা নহে, এক (মৃত্যু) অর্থাৎ সন্ন্যাসী জ্ঞানিগণ কর্মত্যাগের দ্বারা মোক্ষ লাভ করিয়াছেন। ‘নাক’ অর্থাৎ অবিজ্ঞা হইতে পর গুহানিহিত (লৌকিক প্রমাণের অগোচর) যে, বস্তু অর্থাৎ ব্রহ্ম স্বয়ং প্রকাশিত হন, যতিগণ (সন্ন্যাসী জ্ঞানিগণ) যাহাতে প্রবেশ করেন। অর্থাৎ যাহাকে লাভ করেন।”

“আমি আদিত্যবর্ণ (নিত্যপ্রকাশ) তমঃপর অর্থাৎ অবিজ্ঞা হইতে পর (অবিজ্ঞাশূন্য) এই মহান্ পুরুষকে অর্থাৎ ব্রহ্মকে জানি, তাঁহাকেই জানিয়া মৃত্যুকে অতিক্রম করে অর্থাৎ মুক্তিলাভ করে, “অয়নে”র নিমিত্ত অর্থাৎ পরমপদপ্রাপ্তি বা মোক্ষ-লাভের নিমিত্ত অল্প পস্থা নাই।”

অনন্তর “ব্রাহ্মণ” অর্থাৎ বেদের ব্রাহ্মণ-ভাগের অন্তর্গত কতিপয় শ্রুতিবাক্য (বলিতেছি),—

“ধর্মের স্বরূপ অর্থাৎ বিভাগ তিনটি—যজ্ঞ, অধ্যয়ন ও দান; ইহা প্রথম বিভাগ। তপস্বাই দ্বিতীয় বিভাগ। আচার্য্যকূলে অত্যন্ত (যাবজ্জীবন) আত্মাকে অবসন্ন করতঃ অর্থাৎ দেহযাপন করতঃ আচার্য্যকূলবাসী ব্রহ্মচারী তৃতীয় বিভাগ। ইহার। সকলেই অর্থাৎ পূর্বোক্ত যজ্ঞাদিকারী গৃহস্থ, তপস্বাকারী, বানপ্রস্থ এবং নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারী, এই ত্রিবিধ আশ্রমীই পুণ্যালোক (পুণ্যালোক প্রাপ্ত) হন, “ব্রহ্মসংস্থ” অর্থাৎ ব্রহ্মনিষ্ঠ চতুর্থাশ্রমী সন্ন্যাসী অমৃতত্ব (মোক্ষ) প্রাপ্ত হন।”

“এই লোককেই অর্থাৎ আত্মলোককেই ইচ্ছা করতঃ প্রব্রজ্যমান ব্যক্তিগণ প্রব্রজ্যা করেন অর্থাৎ সর্ব কৰ্ম সন্ধ্যাস করেন ।”

“এবং (বুদ্ধ-মোক্ষ-কুশল অস্ত্র ব্যক্তিগণও) বলিয়াছেন,—এই পুরুষ (জীব) কামময়ই, সেই পুরুষ “যথাকাম” (যেরূপ কামনাবিশিষ্ট) হয়, “তৎকৃতু” অর্থাৎ সেই কামজনিত অধ্যবসায়সম্পন্ন হয়, “যৎকৃতু” হয়, অর্থাৎ যেরূপ অধ্যবসায়সম্পন্ন হয়, সেই কৰ্ম করে, অর্থাৎ যে বিষয়ে অধ্যবসায়সম্পন্ন হয়, তাহার ফল সম্পাদনের জন্ত যোগ্য কৰ্ম করে ; যে কৰ্ম করে, তাহা অভিসম্পন্ন হয়, অর্থাৎ সেই কৰ্মের ফলপ্রাপ্ত হয় ।” এই সমস্ত বাক্যের দ্বারা কৰ্মদ্বারা সংসার বলিয়া অর্থাৎ কামই কৰ্মের মূল এবং ঐ কৰ্মদ্বারা জীবের পুনঃ পুনঃ সংসারই হয়, মোক্ষ হয় না, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়া, (পরে) অপর প্রকৃত বিষয় উপদেশ করিতেছেন—

“এইরূপ কামনাবিশিষ্ট পুরুষ (সংসার করে) ; অতএব কামনাশূন্য পুরুষ (সংসার করে না) । যিনি “অকাম” “নিকাম” “আপ্তকাম” “আত্মকাম” অর্থাৎ যিনি কৈবল্যবিশিষ্ট আত্মাকে কামনা করিয়া কৈবল্য বা মোক্ষ প্রাপ্ত হওয়ায় আপ্তকাম হইয়া সর্ববিষয়ে নিকাম হন, তাঁহার প্রাণ উৎক্রান্ত হয় না অর্থাৎ মৃত্যুকালে তাঁহার প্রাণের উর্দ্ধগতি হয় না অথবা মৃত্যু হয় না, তিনি ব্রহ্মই হইয়া ব্রহ্মকে প্রাপ্ত হন ।”

তাহা হইলে অর্থাৎ পূর্বোক্ত নানা-শ্রুতিবাক্যের দ্বারা চতুর্থাশ্রম প্রতিপন্ন হইলে “ঋণান্নবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গের অভাব” এই যে (পূর্বপক্ষ) উক্ত হইয়াছে ইহা অযুক্ত ।

“দেবযান (দেবলোকপ্রাপক) যে চারিটি পথ অর্থাৎ যে চারিটি আশ্রম,” এই শ্রুতিবাক্যেও চতুরাশ্রমের শ্রবণবশতঃ এক আশ্রমের অর্থাৎ গৃহস্থাশ্রমই একমাত্র আশ্রম, এই সিদ্ধান্তের উপপত্তি হয় না ।

টিপ্পনী । ভাষ্যকার পূর্বে বলিয়াছেন যে, আত্মর চতুর্থ ভাগে প্রব্রজ্যা (সন্ধ্যাস) বিহিত হওয়ায় ঐ সময়ে মোক্ষের জন্ত শ্রবণমননাদি অনুষ্ঠানের কোন বাধক নাই । কারণ, যজ্ঞাদি কৰ্ম যাহা মোক্ষার্থ অনুষ্ঠানের প্রতিবন্ধকরূপে কথিত হইয়াছে, তাহা গৃহস্থেরই কর্তব্য, চতুর্থাশ্রমী সন্ন্যাসীর ঐ সমস্ত পরিত্যজ্য । ভাষ্যকার এখন পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, অস্ত্র আশ্রমের প্রত্যক্ষ বিধান না থাকায় উহা বেদবিহিত নহে, স্মৃত্যংগ উহা নাই ।

অর্থাৎ শ্রুতিতে সাক্ষ্যং বিধিবাক্যের দ্বারা গৃহস্থ্যশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রমের বিধান পাওয়া যায় না, অত্ৰ আশ্রম থাকিলে অবশ্য তাহারও ঐরূপ বিধান পাওয়া যাইত ; সুতরাং অত্ৰ আশ্রম নাই, গৃহস্থ্যশ্রমই একমাত্র আশ্রম। তাহা হইলে যজ্ঞাদি কৰ্ম্ম পরিত্যাগ করিয়া মোক্ষের জন্ত অন্ত্ৰষ্ঠান করিবার সময় না থাকায় মোক্ষের অভাব অর্থাৎ মোক্ষ অসম্ভব, এই পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের নিরাস হইতে পারে না। বস্তুতঃ গৃহস্থ্যশ্রম ভিন্ন আর যে কোন আশ্রম নাই, একমাত্র গৃহস্থ্যশ্রমই বেদবিহিত, ইহাও একটি সুপ্রাচীন মত, ইহা বৃদ্ধিতে পারা যায়। কারণ, সংহিতাকার মহর্ষি গোতম প্রথমে চতুরাশ্রমবাদের উল্লেখ করিয়া, শেষে গৃহস্থ্যশ্রমই একমাত্র আশ্রম, এই মতের উল্লেখ করিয়াছেন^১ এবং তিনিও গার্হস্থ্যের প্রত্যক্ষ বিধানকেই ঐ মতের সাধক হেতু বলিয়াছেন। তাঁহার নিজেরও যে, উহাই মত, ইহাও তাঁহার ঐ চরম উক্তির দ্বারা বৃদ্ধিতে পারা যায়। পরন্তু মহর্ষি জৈমিনিও যে বেদে গৃহস্থ্যশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রমের বিধি স্বীকার করেন নাই, তিনি ব্রহ্মচর্যাদিবোধক শ্রুতিসমূহের অন্তরূপ উদ্দেশ্য ও তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহা বেদান্তদর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাদের অষ্টাদশ সূত্রে কথিত হইয়াছে এবং উহার পরে মহর্ষি বাদরায়ণের মতে যে, আশ্রমাস্তরও অন্ত্ৰেষ্টেয়, ইহা কথিত ও সম্বন্ধিত হইয়াছে। শারীরকভাষ্যকার ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য সেখানে প্রথম সূত্রের ভাষ্যে জৈমিনির মতের যুক্তি প্রকাশ করিয়া, পরে বাদরায়ণের মতের ব্যাখ্যা করিতে একাশ্রমবাদ খণ্ডন করিয়া, চতুরাশ্রমবাদেরই সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বপক্ষবাদীর প্রথম কথা এই যে, শ্রুতিতে প্রত্যক্ষতঃ কেবল গৃহস্থ্যশ্রমেরই বিধান পাওয়া যায়। এবং ঋগ্বেদের দশম মণ্ডলের পঞ্চাশীতি (৮৫) সূক্তের বিবাহ-প্রকরণীয় অনেক শ্রুতির দ্বারা গৃহস্থ্যশ্রমেরই বিধান বুঝা যায়। যজ্ঞাদি কৰ্ম্মবোধক বেদের “ব্রাহ্মণ”-ভাগের দ্বারাও গৃহস্থ্যশ্রমেরই বৈধত্ব বুঝা যায়। সুতরাং শ্রুতি, ইতিহাস ও পুরাণে যে চতুরাশ্রমের বিধি আছে, তাহা শ্রুতিবিরুদ্ধ হওয়ায় প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করা যায় না। কারণ, শ্রুতিবিরুদ্ধ শ্রুতি অপ্রমাণ, ইহা মহর্ষি জৈমিনি স্পষ্ট বলিয়াছেন^২।

১। “তস্যাপ্রমবিকল্পমেকে ব্রূবতে ব্রহ্মচারী গৃহস্থো ভিক্ষুর্নৈবখানস ইতি”।

“ঐক্যপ্রমাস্ত্রাচাৰ্য্যঃ প্রত্যক্ষবিধানাদ্গার্হস্থ্যস্য”।—গোতমসংহিতা, তৃতীয় অঃ।

২। “বিরোধে বনপেক্ষং স্যাদসতি হানুমান্”।—জৈমিনিসূত্র (পূর্বমীমাংসাদর্শন,

ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের অর্থাৎ একাশ্রমবাদের সমর্থন পক্ষে শেষ কথা বলিয়াছেন যে, শ্রুতি স্মৃতি প্রভৃতি শাস্ত্রে আশ্রমাস্ত্রের বিধান থাকিলেও তাহা অনধিকারীর সম্বন্ধেই গ্রহণ করা যায়। অর্থাৎ অক্ষ, পঙ্ক প্রভৃতি যে সকল ব্যক্তি গৃহস্থোচিত যজ্ঞাদি কর্মে অনধিকারী, তাহাদিগের সম্বন্ধেই আশ্রমাস্ত্র বিহিত হইয়াছে। কিন্তু গৃহস্থোচিত কর্মসমর্থ ব্যক্তির পক্ষে একমাত্র গৃহস্থাশ্রমই বিহিত;—উহার পক্ষে কখনও অন্য আশ্রম নাই। শঙ্করাচার্য্য বৃহদারণ্যক উপনিষদের ভাষ্যে চতুর্থ অধ্যায়ের পঞ্চম ব্রাহ্মণের ব্যাখ্যা সমাপ্ত করিয়া, শেষে উক্ত মতভেদের বিস্তৃত সমালোচনা করিয়াছেন। তিনি সেখানে প্রথমে পূর্বোক্ত মতের সমর্থন করিতে সমস্ত বক্তব্য প্রকাশ করিয়া, পরে উহার খণ্ডন পূর্বক সন্ন্যাসাশ্রমের আবশ্যকত্ব ও বৈধত্ব সমর্থন করিয়াছেন। বিশেষ জিজ্ঞাস্য তাহা দেখিলে এখানে জ্ঞাতব্য অনেক বিষয় জ্ঞানিতে পারিবেন।

ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের প্রকাশ ও ব্যাখ্যা করিয়া, উহার খণ্ডন করিতে প্রথমে বলিয়াছেন যে, গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আশ্রম নাই, ইহা বলা যায় না। কারণ, বেদের ব্রাহ্মণভাগে আশ্রমাস্ত্রের প্রত্যক্ষতঃ বিধান না থাকিলেও আশ্রমাস্ত্রের প্রতিষেধ অর্থাৎ অভাবেরও প্রত্যক্ষতঃ বিধান নাই। অর্থাৎ গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আশ্রম গ্রহণ করিবে না, এইরূপ নিষেধও কোন প্রত্যক্ষ শ্রুতির দ্বারা শ্রুত হয় না। সুতরাং পূর্বপক্ষবাদীর পূর্বোক্ত যুক্তির দ্বারা আশ্রমাস্ত্র নাই, একমাত্র গৃহস্থাশ্রমই আশ্রম, এই দ্বিদ্ধান্ত প্রতিপন্ন হয় না। ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য্য এই যে, কোন শ্রুতির সহিত চতুরাশ্রমবিধায়ক স্মৃতির বিরোধ হইলে মহর্ষি জৈমিনির “বিরোধে ত্বনপেক্ষং স্তাৎ” এই বাক্যানুসারে ঐ সমস্ত স্মৃতির অপ্রামাণ্য বলা যাইতে পারে। কিন্তু কোন শ্রুতির সহিত ঐ সমস্ত স্মৃতির বস্তুতঃ কোন বিরোধ নাই। কারণ, কোন শ্রুতির দ্বারাই আশ্রমাস্ত্রের নিষেধ বিহিত হয় নাই। পরন্তু কোন শ্রুতির সহিত স্মৃতির বিরোধ না থাকিলে ঐ স্মৃতির দ্বারা উহার মূল শ্রুতির অনুমানই করিতে হইবে, ইহাও শেষে মহর্ষি জৈমিনির “অসতি অনুমানঃ” এই বাক্যের দ্বারা প্রকাশ করিয়াছেন। স্মৃতির দ্বারা উহার মূল যে শ্রুতির অনুমান করিতে হয়, তাহার নাম অনুমেয়-শ্রুতি। উহা উচ্ছন্ন বা প্রচ্ছন্ন হইলেও প্রত্যক্ষ শ্রুতির দ্বারা প্রমাণ। সুতরাং চতুরাশ্রমবিধায়ক বহু স্মৃতির দ্বারা উহার মূল যে শ্রুতির অনুমান করা যায়, তদ্বারা চতুরাশ্রমই যে শ্রুতিবিহিত, ইহা অবশ্য বুঝা যায়। প্রমাণ হইতে পারে

যে, যদি চতুরাশ্রমই বেদবিহিত হয়, তাহা হইলে বেদের “ব্রাহ্মণ” ভাগে এক-মাত্র গৃহস্থাশ্রমেরই বিধান হইয়াছে কেন? অত্র আশ্রমের বিধান না হওয়ায় উহার প্রতিষেধও অনুমান করা যাইতে পারে, অর্থাৎ অত্র আশ্রম নাই, ইহাও বেদের সিদ্ধান্ত বলিয়া বুঝা যাইতে পারে। ভাষ্যকার এই জন্ত পরে বলিয়াছেন যে, বেদের “ব্রাহ্মণ” ভাগে অধিকারপ্রযুক্তই কেবল গৃহস্থাশ্রমের বিধান হইয়াছে, আশ্রমাস্তরের অভাব প্রযুক্ত নহে। যেমন “বিজ্ঞাস্তরে” অর্থাৎ ব্যাকরণাদি-শাস্ত্রাস্তরে স্বীয় অধিকারপ্রযুক্তই ভিন্ন ভিন্ন পদার্থের বিধান হইয়াছে। তাহাতে যে, অত্র পদার্থের বিধান হয় নাই, তাহা অত্র পদার্থের অভাবপ্রযুক্ত নহে। তাৎপর্য এই যে, বেদের ব্রাহ্মণভাগ—যাহা গৃহস্থশাস্ত্র অর্থাৎ গৃহস্থেরই কর্তব্য প্রতিপাদক শাস্ত্র, গৃহস্থেরই কর্তব্যবিষয়েই তাহার অধিকার। তদনুসারে তাহাতে গৃহস্থাশ্রমেরই বিধান ও গৃহস্থেরই কর্তব্য ক্রমের বিধান হইয়াছে; অত্র আশ্রমের বিধান হয় নাই। কারণ, তাহার বিধানে উহার অধিকার নাই। যেমন শব্দ-ব্যুৎপাদক ব্যাকরণ-শাস্ত্রে স্বীয় অধিকারানুসারেই প্রতিপাত্ত পদার্থের বিধান হইয়াছে; শাস্ত্রাস্তরের প্রতিপাত্ত অত্রাশ্রম পদার্থের বিধান হয় নাই। কিন্তু তাহাতে যে অত্র পদার্থই নাই, অত্র পদার্থের অভাবপ্রযুক্তই ব্যাকরণশাস্ত্রে তাহার বিধান হয় নাই, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। তদ্রূপ বেদের ব্রাহ্মণভাগে আশ্রমাস্তরের বিধান নাই বলিয়া উহার অভাবই বেদের সিদ্ধান্ত, উহার অভাবপ্রযুক্তই বিধান হয় নাই, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। ফলকথা, ব্যাকরণাদি শাস্ত্রাস্তরের দ্বারা গৃহস্থশাস্ত্র বেদের ব্রাহ্মণভাগও স্বকীয় অধিকারানুসারে প্রত্যক্ষতঃ অর্থাৎ সাক্ষাৎ বিধিবাক্যের দ্বারা গৃহস্থাশ্রমেরই বিধায়ক। এই জন্যই তাহাতে প্রত্যক্ষতঃ অন্য আশ্রমের বিধান হয় নাই, অন্য আশ্রমের অভাবপ্রযুক্তই যে বিধান হয় নাই, তাহা নহে।

আপত্তি হইতে পারে যে বেদের “ব্রাহ্মণ” ভাগে যেমন সন্ন্যাসাশ্রমের বিধান নাই, তদ্রূপ বেদের আর কোন স্থানেও ত উহার বিধান নাই, সুতরাং সন্ন্যাসাশ্রমও যে বেদবিহিত উহা কিরূপে স্বীকার করা যায়? তদ্বিষয়ে বেদ প্রমাণ ব্যতীত কেবল পুরোক্ত যুক্তির দ্বারা উহা স্বীকার করা যায় না। ভাষ্যকার এই জন্ত শেষে বলিয়াছেন যে, অপবর্গপ্রতিপাদক “ঋক্” এবং “ব্রাহ্মণ”ও বলিতেছি। অর্থাৎ বেদের মন্ত্র ও ব্রাহ্মণ-ভাগের অন্তর্গত অপবর্গপ্রতিপাদক অনেক শ্রুতিবাক্য আছে, তদ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমও যে, অধিকারবিশেষের পক্ষে বেদবিহিত, ইহা বুঝা যায়। তাৎপর্য এই যে, বেদে প্রত্যক্ষতঃ অর্থাৎ সাক্ষাৎ বিধিবাক্যের দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমের

বিধান না থাকিলেও বেদের জ্ঞানকাণ্ডে অনেক শ্রুতিবাক্য আছে, তদ্বারা সন্ন্যাসের বিধি কল্পনা করা যায়। সাক্ষাৎ বিধিবাক্য না থাকিলেও অর্থবাদবাক্যের দ্বারা উহার কল্পনা বা বোধ হইয়া থাকে, ইহা মীমাংসাসাশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত। বেদে ইহার বহু উদাহরণ আছে ; মীমাংসকগণ তাহা প্রদর্শন করিয়া বিচারদ্বারা উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার প্রথমে “ঋক্” বলিয়া যে তিনটি শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়াছেন, উহা উপনিষদের মধ্যে কথিত হইলেও মন্ত্র। উপনিষদে অনেক মন্ত্রও কথিত হইয়াছে। “বৃহদারণ্যক” প্রভৃতি উপনিষদে “ঋক্” বলিয়াও অনেক শ্রুতির উল্লেখ দেখা যায়। শ্বেতাশ্বতর ও নারায়ণ উপনিষদে অনেক মন্ত্র কথিত হইয়াছে—যাহা এখনও কৰ্ম্মবিশেষে প্রযুক্ত হইতেছে।

ভাষ্যকারের উদ্ধৃত “কৰ্ম্মভিঃ” ইত্যাদি প্রথম মন্ত্রে বলা হইয়াছে যে, যে সকল ঋষি পুত্রবান্ ও ধনেচ্ছু অর্থাৎ যাহাদিগের পুত্রৈষণা ও বৈশৈষণা ছিল, তাঁহারা কৰ্ম্ম করিয়া তাহার ফলে মৃত্যু অর্থাৎ পুনঃ পুনঃ জন্মলাভ করিয়াছেন। কিন্তু অপর মনীষী ঋষিগণ অর্থাৎ পূর্বোক্ত-বিপরীত কৰ্ম্মত্যাগী জ্ঞানার্থী ঋষিগণ কৰ্ম্ম ত্যাগ করিয়া মোক্ষলাভ করিয়াছেন। উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা কৰ্ম্মত্যাগ অর্থাৎ সন্ন্যাস ব্যতীত মোক্ষ হয় না, ইহা বুঝা যায়। সূত্ররাং উহার দ্বারা মুমুক্শুর পক্ষে সন্ন্যাসের বিধিও বুঝা যায়। “ন কৰ্ম্মণা” ইত্যাদি দ্বিতীয় শ্রুতিবাক্যেও কৰ্ম্মাদির দ্বারা মোক্ষ হয় না, ত্যাগের দ্বারা মোক্ষ হয়, ইহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে এবং “ত্যাগ” শব্দের দ্বারা সন্ন্যাসই গৃহীত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। সূত্ররাং উহার দ্বারাও সন্ন্যাসের বিধি বুঝা যায়। কারণ, সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত উক্ত শ্রুতি-কথিত ত্যাগের উপপত্তি হইতে পারে না। উক্ত শ্রুতিবাক্যের পরাধ্ব “নাক্” শব্দের দ্বারা অবিচ্ছিন্ন পরিলক্ষিত হইয়াছে। কৈবল্যোপনিষদের “দিপীকা”কার শঙ্করানন্দ ও নারায়ণ প্রসিদ্ধার্থ রক্ষা করিতে অন্তরূপ ব্যাখ্যা করিলেও তাৎপর্য-টীকাকার শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র “নাক্” শব্দের দ্বারা অবিচ্ছিন্ন অর্থেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং ঐ ব্যাখ্যাই সম্প্রদায়সিদ্ধ মনে হয়। “বেদাহমেতৎ” ইত্যাদি তৃতীয় শ্রুতিবাক্যের দ্বারা পরমাত্মার তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত মোক্ষ হইতে পারে না, এই তত্ত্ব কথিত হওয়ায় উহার দ্বারাও সন্ন্যাসের বিধি বুঝা যায়। তাৎপর্য-টীকাকার বলিয়াছেন যে, ইহার দ্বারা ঈশ্বরপ্রবিধান যে, মোক্ষের উপায়, ইহা কথিত হইয়াছে। বস্তুতঃ জ্ঞানমতে ঈশ্বরতত্ত্বজ্ঞানও মোক্ষে আবশ্যক, ঈশ্বরতত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত মোক্ষ হয় না। দ্বিতীয় আদিকের প্রারম্ভে এ বিষয়ে আলোচনা পাওয়া

যাইবে। মূলকথা, ভাষ্যকারের উদ্ধৃত মন্তব্য অপবর্গের প্রতিপাদক। উহার দ্বারা অপবর্গের অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হওয়ায় অপবর্গের অমুষ্ঠান ও তাহার কাল এবং তৎকালে কর্মত্যাগ বা সন্ন্যাসের কর্তব্যতাও প্রতিপন্ন হইয়াছে। কারণ, যজ্ঞাদি কর্মত্যাগ ব্যতীত অপবর্গার্থ শ্রবণ মননাদি অমুষ্ঠানে অধিকার হয় না, ইহা পূর্বেই উক্ত হইয়াছে। সুতরাং অপবর্গের অস্তিত্ব স্বীকার করিতে হইলেই সন্ন্যাসাশ্রমের বৈধত্বও স্বীকার করিতে হইবে, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের মূল তাৎপর্য। বস্তুতঃ নারায়ণ উপনিষদে “ন কর্মণা ন প্রজয়া ধনেন” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের পরেই “বেদান্তবিজ্ঞানসূচিচিৎকার্থাঃ সন্ন্যাসযোগাদ্যতয়ঃ শুদ্ধসংস্থাঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা স্পষ্টরূপেই সন্ন্যাসাশ্রমের বৈধত্ব বুঝা যায়। ভাষ্যকার এখানে ঐ শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত না করিলেও উহাও তাঁহার প্রতিপাদ্য সিদ্ধান্তের সাধকরূপে গ্রহণ করিতে হইবে।

ভাষ্যকার সন্ন্যাসাশ্রমের বেদবিহিতত্ব সমর্থন করিতে প্রথমে অপবর্গপ্রতিপাদক বেদের মন্তব্য উদ্ধৃত করিয়া, পরে “ব্রাহ্মণ” উদ্ধৃত করিতে ছান্দোগ্য ও বৃহদারণ্যক উপনিষৎ হইতে কতিপয় শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। ছান্দোগ্য উপনিষৎ সামবেদীয় তাণ্ড্যাশাখার অন্তর্গত; সুতরাং উহা বেদের ব্রাহ্মণভাগেরই অংশবিশেষ। বৃহদারণ্যক উপনিষৎ শুক্লযজুর্বেদের মাধ্যম্নিন শাখার শতপথ ব্রাহ্মণের অন্তর্গত। ভাষ্যকারের উদ্ধৃত ছান্দোগ্য উপনিষদের “ত্রয়ো ধর্ম্বক্কাঃ ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে ধর্মের প্রথম বিভাগ যজ্ঞ, অধ্যয়ন ও দান, এই কথার দ্বারা গৃহস্থাশ্রম প্রদর্শিত হইয়াছে। গৃহস্থ দ্বিজাতিই অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ এবং তজ্জন্য বেদপাঠ ও দান করিবেন। তপস্যাই ধর্মের দ্বিতীয় বিভাগ, এই কথার দ্বারা বানপ্রস্থাশ্রম প্রদর্শিত হইয়াছে। গৃহস্থ দ্বিজাতি কালবিশেষে গৃহস্থাশ্রম ত্যাগ করিয়া বনে যাইয়া তপস্ব্যাদি বিহিত কর্ম করিবেন। মন্বাদি মহর্ষিগণ ইহার স্পষ্টিবিধি বলিয়াছেন^১। উক্ত শ্রুতিবাক্যে পরে যাবজ্জীবন ব্রহ্মচর্য্যপরায়ণ নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারীর উল্লেখ করিয়া, তাহার পরে উক্ত ব্রহ্মচর্য্যকেই ধর্মের তৃতীয় বিভাগ বলা হইয়াছে, এবং তদ্বারা ব্রহ্মচর্য্যশ্রম প্রদর্শিত হইয়াছে। পরে বলা হইয়াছে যে, উক্ত ত্রিবিধ আশ্রমী সকলেই যথাশাস্ত্র স্বাশ্রমবিহিত কর্ম্যামুষ্ঠান করিয়া, তাহার ফলে পুণ্যালোক প্রাপ্ত হন—“ব্রহ্মসংস্থ” ব্যক্তি মোক্ষ প্রাপ্ত হন। শেষোক্ত

১। মনুসংহিতা, ষষ্ঠ অধ্যায় এবং বিষ্ণুসংহিতা, ৯৪ম অধ্যায় এবং যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা, তৃতীয় অধ্যায়, বানপ্রস্থ-প্রকরণ দ্রষ্টব্য।

বাক্যের দ্বারা, পূর্বোক্ত ত্রিবিধ আশ্রমী হইতে ভিন্ন ব্রহ্মসংস্থ ব্যক্তি আছেন, তিনি কর্মলভ্য পুণ্যলোক প্রাপ্ত হন না, কিন্তু জ্ঞানলভ্য মোক্ষই প্রাপ্ত হন, ইহা বুঝা যায়। সুতরাং পূর্বোক্ত আশ্রমত্রয় হইতে অতিরিক্ত চতুর্থ আশ্রম বা সন্ন্যাসাশ্রম যে অধিকারিবিশেষের পক্ষে বেদবিহিত, ইহাও অবশ্যই বুঝা যায়। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য উক্ত শ্রুতিবাক্যে “ব্রহ্মসংস্থ” শব্দের দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমীই মোক্ষ লাভ করেন, সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত মোক্ষ লাভ হইতে পারে না, এই মতই বিচার-পূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু এই মত সর্বদৃশ্যত নহে। পরে ইহার আলোচনা পাওয়া যাইবে। মূলকথা, ভাষ্যকারের উদ্ধৃত “দ্রয়ো ধর্ম্মস্বক্কাঃ” ইত্যাদি শ্রুতি-বাক্যের দ্বারা চতুরাশ্রমই যে বেদবিহিত—একমাত্র গৃহস্থ্যশ্রম বেদবিহিত নহে, ইহা প্রতিপন্ন হয়। ভাষ্যকার পরে বৃহদারণ্যক উপনিষদের “এতমেব” ইত্যাদি শ্রুতি-বাক্য উদ্ধৃত করিয়া, তদ্বারাও প্রত্যাশ্রয় অর্থাৎ সন্ন্যাসাশ্রম যে, অধিকারিবিশেষের পক্ষে বেদবিহিত, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, ব্রহ্মলোকাধি-পুণ্যলোকাধী ব্যক্তিগণের সন্ন্যাসে অধিকার নাই। ষাঁহার কেবল আত্মলোকাধী অর্থাৎ আত্মজ্ঞানলাভের দ্বারা মুক্তিলাভই ইচ্ছা করেন, তাঁহার প্রত্যাশ্রয় (সর্বকর্ম্ম-সন্ন্যাস) করেন। সুতরাং মুমুক্শু অধিকারীর পক্ষে আত্মজ্ঞানলাভের জন্য সর্বকর্ম্মসন্ন্যাস যে কর্তব্য, ইহা উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায়। ভাষ্যকার পরে বৃহদারণ্যক উপনিষদের “অথো খল্বাহঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া বলিয়াছেন যে, উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা কর্ম্মজন্ম সংসার হয় অর্থাৎ কামনা-বশতঃই কর্ম্ম করিয়া তাহার ফলে পুনঃ পুনঃ জন্ম পরিগ্রহ করিতে হয়, ইহা বলিয়া, ‘পরে “ইতি হু” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা অপর প্রকৃত অর্থাৎ বিবক্ষিত বিষয় কথিত হইয়াছে। পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে জীবকে “কামময়” বলিয়া, জীব যেরূপ কামনাবিশিষ্ট হয়, “তৎক্রতু” অর্থাৎ সেইরূপ অধ্যবসায়বিশিষ্ট হইয়া, সেইরূপ কর্ম্ম করিয়া তাহার ফল লাভ করে, ইহা কথিত হইয়াছে। অর্থাৎ কামনাই কর্ম্মের মূল এবং কর্ম্মই সংসারের মূল। কর্ম্মাহুসারেই ফলভোগ হয়। কর্ম্ম করিবার পূর্বে কামনা জন্মে, পরে তদ্বিষয়ে ক্রতু জন্মে। ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্য এখানে “ক্রতু” শব্দের অর্থ বলিয়াছেন—অধ্যবসায় অর্থাৎ নিশ্চয়। যে কর্তব্য নিশ্চয়ের অনন্তরই কর্ম্ম করে, তাঁহার মতে ঐ নিশ্চয়ই এখানে “ক্রতু” এবং পূর্বোক্ত কামই পরিপূর্ণ হইয়া ক্রতু লাভ করে। তাৎপর্য্যটীকাকার উক্ত শ্রুতিবাক্যে “ক্রতু” শব্দের অর্থ বলিয়াছেন সংকল্প। “ইতি হু” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্য এই যে,

কামনাবিশিষ্ট ব্যক্তিরই সংসার হয়। কারণ, কামনা থাকিলেই সংসারজনক কৰ্ম করে। অতএব কামনাশূন্য ব্যক্তির সংসার হয় না। কারণ, কামনা না থাকিলে কৰ্ম ত্যাগ করে, সংসারজনক কৰ্ম করে না। কামনাশূন্য কিরূপে হইবে, ইহা বুঝাইতে পরে বলা হইয়াছে “অকাম”। অর্থাৎ “অকাম” ব্যক্তিকেই কামশূন্য বলা যায়। অকামতা কিরূপে হইবে? এ জন্ত পরে বলা হইয়াছে “নিকাম”। অর্থাৎ যাহা হইতে সমস্ত কাম নির্গত হইয়াছে, তিনি নিকাম, তাঁহার কামনা থাকে না। সমস্ত কাম নির্গত হইবে কিরূপে? এ জন্ত পরে বলা হইয়াছে “আপ্তকাম”। অর্থাৎ যিনি সর্বকামপ্রাপ্ত, তাঁহার আর কোন বিষয়েই কামনা থাকিতে পারে না। সর্বকাম প্রাপ্ত হইবেন কিরূপে? তাহা কিরূপে সম্ভব হয়? এ জন্ত শেষে বলা হইয়াছে “আত্মকাম”। অর্থাৎ আত্মাই যাহার একমাত্র কাম্য হয়, তিনি আত্মাকে লাভ করিলে আর অন্য বিষয়ে তাঁহার কামনা হইতেই পারে না। অর্থাৎ মুক্তি লাভ হইলে তাঁহার সর্ববিষয়েই নিষ্কামতা হয়। তাঁহার প্রাণের উৎক্রান্তি হয় না, তিনি ব্রহ্মই হইয়া ব্রহ্মকে প্রাপ্ত হন। তাৎপর্যটীকাকার এখানে ন্যায়মতানুসারে “আত্মকাম” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন—কৈবল্যযুক্ত আত্মকাম। আত্মার কৈবল্য কামনাই কৈবল্যযুক্ত আত্মকামনা। কৈবল্য বা মোক্ষ লাভ হইলে কাম্যলাভ হওয়ায় মুক্ত ব্যক্তি আপ্তকাম হন। তাঁহার প্রাণের উৎক্রান্তি (উর্দ্ধগতি) হয় না অর্থাৎ তিনি শান্ত হন। ন্যায়মতে মুক্ত ব্যক্তি ব্রহ্মের সদৃশ হন, তিনি ব্রহ্ম হইতে পরমার্থতঃ অভিন্ন নহেন। তাঁহার আত্মাস্থক ছঃখ-নিবৃত্তিই ব্রহ্মের সহিত সাদৃশ্য এবং উহাকেই বলা হইয়াছে ব্রহ্মপ্রাপ্তি ও ব্রহ্মভাব। প্রচলিত সমস্ত ভাষ্যপুস্তকেই উক্ত শ্রুতিবাক্যে “ন তস্মা প্রাণা উৎক্রামন্তি ইহৈব সমবনীয়ন্তে, ব্রহ্মৈব সন্ ব্রহ্মাপ্যোতি” এইরূপ পাঠ দেখা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার বৃহদারণ্যক উপনিষদের “তন্মালোকাৎ পুনরত্যস্মৈ লোকায় কৰ্মণ ইতি হু কাময়মানো” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের “ইতি হু” ইত্যাদি অংশই এখানে উদ্ধৃত করিয়াছেন। উক্ত শ্রুতিবাক্যের মধ্যে “ইহৈব সমবনীয়ন্তে” এই পাঠ নাই। বৃহদারণ্যক উপনিষদে পূর্বে তৃতীয় অধ্যায়ে (৩২।১১) ব্রহ্মজ্ঞ মুক্ত ব্যক্তির প্রাণ উৎক্রান্ত হয় না, মৃত্যুকালে তাঁহার প্রাণ অর্থাৎ বাক্ প্রভৃতি পরমাআতে লয় প্রাপ্ত হয়, ইহা কথিত হইয়াছে। সেখানে “অত্রৈব সমবনীয়ন্তে” এইরূপ পাঠ আছে। বেদান্তদর্শনের চতুর্থ অধ্যায় দ্বিতীয় পাদের দ্বাদশ ও ত্রয়োদশ সূত্রের শারীরকভাষ্যেও ভগবান্ শঙ্করচাৰ্য্য উক্ত

বিষয়ে বৃহদারণ্যক-শ্রুতির তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তিনি সেখানে “ন তন্তু প্রাণাঃ” এবং “ন তন্মাং প্রাণাঃ” এইরূপ পাঠভেদেরও ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এবং নৃসিংহাস্তুরতাপনী উপনিষদের পঞ্চম খণ্ডে “য এবং বেদ সোহকামো নিকাম আগ্রকাম আত্মকামো ন তন্তু প্রাণা উৎক্রামন্ত্যত্রৈব সমবলীয়ন্তে ব্রহ্মৈব সন্ ব্রহ্মা-প্যোতি” এইরূপ শ্রুতি দেখা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উক্ত শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করেন নাই। তিনি বৃহদারণ্যক উপনিষদের চতুর্থ অধ্যায়ের পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যই এখানে উদ্ধৃত করিয়াছেন। সুতরাং তাহার উদ্ধৃত শ্রুতির মধ্যে “ইহৈব সমবলীয়ন্তে” অথবা “সমবলীয়ন্তে” এইরূপ পাঠ লেখকের প্রমাদ-কল্পিত, সন্দেহ নাই। মূলকথা, ভাষ্যকারের শেষোক্ত বৃহদারণ্যক-শ্রুতির দ্বারাও মুমুক্শু অধিকারীর সন্ন্যাসাশ্রমের বৈধতা প্রতিপন্ন হয়। কারণ, উহার দ্বারা কামনা-মূলক কর্মজগৎ সংসার, এবং নিকামতামূলক কর্মত্যাগে মুক্তি, ইহাই কথিত হইয়াছে। সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত কর্মত্যাগের উপপত্তি হইতে পারে না। ভাষ্য-কার অপবর্গপ্রতিপাদক পূর্বোক্ত নানা শ্রুতিবাক্যের দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমের বেদ-বিহিতত্ব প্রতিপাদন করিয়া, উপসংহারে বলিয়াছেন যে, অতএব ঋণানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গ নাই, এই যে পূর্বপক্ষ বলা হইয়াছে, তাহা অযুক্ত। অর্থাৎ গৃহস্থ দ্বিজাতির পক্ষে পূর্বোক্ত ঋণানুবন্ধ অপবর্গার্থ অনুষ্ঠানের প্রতিবন্ধক থাকিলেও কর্মত্যাগী সন্ন্যাসাশ্রমী মুমুক্শুর পক্ষে পূর্বোক্ত “ঋণানুবন্ধ” নাই। কারণ, যজ্ঞাদি কর্ম তাঁহার পক্ষে বিহিত নহে; পরন্তু উহা তাঁহার ত্যাজ্য। সুতরাং তিনি তখন মোক্ষার্থ শ্রবণ মননাদি অনুষ্ঠান করিয়া মোক্ষলাভ করিতে পারেন। অত-এব ঋণানুবন্ধবশতঃ কাহারই অপবর্গার্থ সময়ই নাই, সুতরাং কাহারই অপবর্গ হইতেই পারে না, এই পূর্বপক্ষ খণ্ডিত হইয়াছে। ভাষ্যকার সর্বশেষে তৈত্তিরীয়সংহিতার “যে চত্বারঃ পথয়ো দেবযানাঃ” এই শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া বলিয়াছেন যে, উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারাও যখন চতুরাশ্রমই বেদের সিদ্ধান্ত বলিয়া প্রতিপন্ন হইতেছে, তখন একাশ্রমবাদই যে বেদের সিদ্ধান্ত, ইহা উপপন্ন হয় না। সুতরাং বেদে গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আশ্রমের প্রত্যক্ষ বিধান নাই বলিয়া যে, একমাত্র গৃহস্থাশ্রমই বেদবিহিত, ইহা কোনরূপেই স্বীকার করা যায় না।

এখানে প্রণিধান করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকার বেদে আশ্রমান্তরের প্রত্যক্ষ বিধান নাই, ইহা স্বীকার করিয়াই পূর্বোক্তরূপ বিচারপূর্বক চতুরাশ্রমই যে, বেদবিহিত সিদ্ধান্ত, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। বস্তুতঃ জাবালোপনিষদে চতুরা-

অমেরই প্রত্যক্ষ বিধান অর্থাৎ সাক্ষাৎ বিধিবাক্যের দ্বারা বিধান আছে^১। তাহাতে স্পষ্ট কথিত হইয়াছে যে, “ব্রহ্মচর্য্য সমাপন করিয়া গৃহী হইবে, গৃহী হইয়া বনী (বানপ্রস্থ) হইবে, বনী হইয়া প্রব্রজ্যা করিবে,” অর্থাৎ গৃহস্থ্যশ্রমের পরে বান-প্রস্থ্যশ্রমী হইয়া শেষে সন্ন্যাসাশ্রমী হইবে। পরন্তু শেষে ইহাও কথিত হইয়াছে যে, “যে দিনেই বিরক্ত হইবে অর্থাৎ সর্ববিষয়ে বিতৃষ্ণ হইবে, সেই দিনেই প্রব্রজ্যা (সন্ন্যাস) করিবে।” হুতরাং উক্ত শ্রুতিবাক্যে যেমন যথাক্রমে চতুরাশ্রমের প্রত্যক্ষ বিধান আছে, তদ্রূপ বৈরাগ্য জন্মিলে উক্ত ক্রম লভ্যন করিয়াও সন্ন্যাসের প্রত্যক্ষ বিধান আছে। উক্ত উপনিষদে বিদেহাধিপতি জনক রাজার প্রশ্নোত্তরে মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যের সন্ন্যাস সম্বন্ধে যে সমস্ত উপদেশ যে ভাবে কথিত হইয়াছে, তাহা প্রণিধান করিলে সন্ন্যাসাশ্রম যে, কৰ্ম্মানধিকারী অঙ্ক-বধিরাদি ব্যক্তির সম্বন্ধেই বিহিত হইয়াছে, ইহাও কোনরূপেই বুঝা যায় না। ভগবান্ শঙ্করাচাৰ্য্য শারীরক-ভাষ্য ও বৃহদারণ্যক উপনিষদের ভাষ্যে একাশ্রমবাদ খণ্ডন করিতে উক্ত জাবালোপ-নিষদের শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া তাহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। একাশ্রমবাদিগণ “বীরহা বা এষ দেবানাং যোহগ্নিমুদ্রাসময়তে” ইত্যাদি কতিপয় শ্রুতিবাক্যের দ্বারা আশ্রমাস্তরের অবৈধতা সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু ঐ সমস্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা সন্ন্যাসে অনধিকারী অগ্নিহোত্রাদিরত গৃহস্থেরই স্বেচ্ছাপূর্ব্বক কৰ্ম্মত্যাগ বা সন্ন্যাসের নিন্দা হইয়াছে। বৈরাগ্যবান্ প্রকৃত অধিকারীর সম্বন্ধে সন্ন্যাসের নিন্দা হয় নাই। কারণ, উক্ত জাবালোপনিষদে বৈরাগ্যবান্ মুমুক্শু ব্যক্তির সম্বন্ধে সন্ন্যাসের স্পষ্ট বিধান আছে। হুতরাং গৃহস্থ্যশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রম নাই, অথবা কৰ্ম্মানধিকারী অঙ্ক-বধিরাদি ব্যক্তির সম্বন্ধেই শাস্ত্রে সন্ন্যাসাশ্রম বিহিত হইয়াছে, এই মতে উক্ত জাবালোপনিষদের শ্রুতিবাক্যের কোনরূপেই উপপত্তি হইতে পারে না। ফলকথা, পূর্ব্বোক্ত “ঋণানুবন্ধ” প্রযুক্ত অপবর্গার্শ্ব শ্রবণ মননাদি অল্পষ্ঠানের সময় না থাকায় অপবর্গ অসম্ভব, গৃহস্থ্যশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রমও বেদবিহিত নহে, এই পূর্ব্বপক্ষ পূর্ব্বোক্ত জাবালোপনিষদের শ্রুতিবাক্যের দ্বারা

১। “অথহ জনকো হ বৈদেহো যাজ্ঞবল্ক্যম্, পসম্নেত্যোবাচ ভগবন্ সন্ন্যাসং ব্রহ্মীতি । স হোবাচ যাজ্ঞবল্ক্যঃ, ব্রহ্মচর্য্যং সমাপ্য গৃহী ভবেৎ । গৃহী ভূত্বা বনী ভবেৎ । বনী প্রব্রজেৎ । যদি বেতরথা ব্রহ্মচর্য্যাসেব প্রব্রজেৎ গৃহস্থ্যং বনস্থ্যং । অথ পুনরব্রতী বা ব্রতী বা স্নাতুকা বাহস্নাতুকা বা উৎসন্নান্নিরন্যনিকো বা, যদহরেব বিরজেৎ তদহরেব প্রব্রজেৎ” । জাবালোপনিষৎ—চতুর্থ খণ্ড ।

নিষ্কিবাদে নিরস্ত হয়। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন এখানে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিতে উক্ত জাবালোপনিষদের শ্রুতিবাক্য কেন উদ্ধৃত করেন নাই, ইহা চিন্তনীয়। এ বিষয়ে অন্যান্য কথা পরে পাওয়া যাইবে ॥ ৫২ ॥

ভাষ্য। ফলার্থিনশ্চেদং ব্রাহ্মণং,—“জরামর্যং বা এতৎ সত্তং, যদাশ্নিহোস্তং দশপূর্ণমাসৌ চে”তি। কথং?

অনুবাদ। “এই সত্ত জরামর্যাই, যাহা অগ্নিহোত্র এবং দশ ও পূর্ণমাস” এই ব্রাহ্মণ অর্থাৎ বেদের ব্রাহ্মণভাগের অন্তর্গত উক্ত শ্রুতিবাক্য ফলার্থীর সম্বন্ধেই কথিত বুঝা যায়। (প্রশ্ন) কেন? অর্থাৎ উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা স্বর্গাদি ফলার্থীর পক্ষেই যে অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের যাবজ্জীবন-কর্তব্যতা কথিত হইয়াছে, তাহা কিরূপে বুঝিব?

সূত্র। সমারোপণাদান্ব্যপ্রতিষেধঃ ॥৬০॥৪০০॥

অনুবাদ। (উত্তর) আত্মাতে (অগ্নির) সমারোপণপ্রযুক্ত অর্থাৎ বেদে সম্রাসের পূর্বে যজ্ঞবিশেষে সর্বস্ব দক্ষিণা দিয়া আত্মাতে অগ্নিদগ্ধের সমারোপের বিধান থাকায় (ঋণামুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গের) প্রতিষেধ হয় না।

ভাষ্য। “প্রাজাপত্যামিষ্টং নিরূপ্য তস্যাসংস্ববেদসং হুত্বা আত্মান্যনীন সমারোপ্য ব্রাহ্মণঃ প্রব্রজে”দিত শ্রুতে—তেন বিজ্ঞানীমঃ প্রজাবিস্তলোকৈষণাভ্যো বদ্বাশ্বতস্য নিবৃন্তে ফলার্থীশ্চ সমারোপণং বিধীয়ত ইতি। এবং ব্রাহ্মণানি*—“অন্যবৃন্তমুপাকরিষ্যন্ ॥ মৈত্রেয়ীতি হোবাচ যাজ্ঞবল্ক্যঃ প্রব্রজিষ্যন্ বা অরেহ-মস্ম্যং স্থানাদস্মি, হন্ত তেহনয়া কাত্যায়ন্যাহন্তং করবাণী”তি।

অথাপি—“ইত্যান্তানুশাসনাসি মৈত্রেয্যোতাবদরে খণ্ডবমৃতত্মমিতি হোন্তরা যাজ্ঞবল্ক্যো বিজ্ঞারো”তি। [—বৃহদারণ্যক, চতুর্থ অঃ, পঞ্চম ব্রাঃ]।

* প্রচলিত ভাষ্যপুস্তকে এখানে “সোহন্যন্তমুপাকরিষ্যমাণো যাজ্ঞবল্ক্যো মৈত্রেয়ীমিতি হোবাচ প্রব্রজিষ্যন্ বা” ইত্যাদি এবং পরে “অথাপ্যান্তানুশাসনাসি মৈত্রেয়ী এতাবদরে খণ্ডবমৃতত্মমিতি হোন্তরা যাজ্ঞবল্ক্যঃ প্রব্রাজ” এইরূপ শ্রুতিপাঠ পাছে। কিন্তু শতপথব্রাহ্মণের অন্তর্গত বৃহদারণ্যক উপনিষদের চতুর্থ অধ্যায়ের পঞ্চম ব্রাহ্মণের প্রারম্ভে যাজ্ঞবল্ক্য-মৈত্রেয়ী-সংবাদে “অথ যাজ্ঞবল্ক্যস্য শ্বেভাষ্যে বভূবতুমৈত্রেয়ী চ কাত্যায়নী চ, তয়োহ মৈত্রেয়ী ব্রজবাদিনী ভূব, বশীপ্রজৈব তহি কাত্যায়ন্য হ যাজ্ঞবল্ক্যোহন্যম্ব স্তমুপাকরিষ্যন্ ॥১১॥” এবং

অমুবাদ। “প্রাজ্ঞাপত্য” ইষ্টি (যজ্ঞবিশেষ) অনুষ্ঠান করিয়া, তাহাতে সর্বস্ব হোম করিয়া অর্থাৎ সর্বস্ব দক্ষিণা দিয়া, আত্মাতে অগ্নিসমূহ আরোপ করিয়া প্রব্রজ্যা করিবেন” ইহা শ্রুত হয়, তদ্বারা বুঝিতেছি, পুত্রেষণা, বিষ্টেষণা ও লৌকৈষণা হইতে ব্যুত্থিত অর্থাৎ উক্ত ত্রিবিধ এষণা বা কামনা হইতে মুক্ত ব্যক্তিরই ফলকামনা নিবৃত্ত হওয়ায় সমারোপণ (আত্মাতে অগ্নির আরোপ) বিহিত হইয়াছে।

এইরূপই “ব্রাহ্মণ” আছে অর্থাৎ উক্ত সিদ্ধান্তের প্রতিপাদক বেদের “ব্রাহ্মণ-” ভাগের অন্তর্গত শ্রুতিও আছে, (যথা) —“অনুবৃত্ত অর্থাৎ গার্হস্থ্যরূপ বৃত্ত হইতে ভিন্ন সন্ন্যাসরূপ বৃত্ত করিতে ইচ্ছুক হইয়া যাজ্ঞবল্ক্য ইহা বলিয়াছিলেন, অরে মৈত্রেয়ি! আমি এই ‘স্থান’ অর্থাৎ গার্হস্থ্য হইতে প্রব্রজ্যা করিতে ইচ্ছুক হইয়াছি, (যদি ইচ্ছা কর) —এই কাত্যায়নীর সহিত তোমার ‘অন্ত’ অর্থাৎ ‘বিভাগ’ করি” এবং “তুমি এইরূপ উক্তানুশাসনা হইলে, অর্থাৎ আমি আত্মতত্ত্ব সম্বন্ধে তোমাকে পূর্বোক্তরূপ অনুশাসন (উপদেশ) বলিলাম, অরে মৈত্রেয়ি! অমৃতত্ব (মোক্ষ) এতাবম্বাভ, অর্থাৎ তোমার প্রশ্নানুসারে আমার পূর্ববর্ণিত আত্মদর্শনই মোক্ষের সাধন জানিবে,—ইহা বলিয়া যাজ্ঞবল্ক্য প্রব্রজ্যা করিলেন”।

টিপ্পনী। “ঋগানুশব্দ” প্রযুক্ত অপবর্ণ নাই, অপবর্ণ অসম্ভব, এই পূর্বপক্ষ খণ্ডনের জন্য ভাষ্যকার পূর্বসূত্রভাষ্যে বলিয়াছেন যে, “জরামর্ধ্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা ঋগার স্বর্গাদি ফলকামনার নিবৃত্তি হয় নাই, তাঁহার সম্বন্ধেই অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের যাবজ্জীবন কর্তব্যতা কথিত হইয়াছে। সুতরাং ঋগার স্বর্গাদি ফলকামনা নাই, যিনি বৈরাগ্যাবশতঃ কর্মসন্ন্যাস করিয়াছেন, তাঁহার আর অগ্নিহোত্রাদি কর্ম কর্তব্য না হওয়ায় তিনি তখন মোক্ষার্থ শ্রবণ মননাদি অনুষ্ঠান করিয়া মোক্ষলাভ করিতে পারেন। ভাষ্যকার এখন তাঁহার ঐ পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে পুনর্ব্বার বলিয়াছেন যে, “জরামর্ধ্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য স্বর্গাদি ফলার্থী সম্বন্ধেই যে কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায় অর্থাৎ শ্রুতিপ্রমাণের দ্বারাও

পরে “মৈত্রেয়ীতি হোবাচ যাজ্ঞবল্ক্যঃ প্রব্রজস্বান্ বা” ইত্যাদি প্রতীপাঠ আছে। পরে উক্ত পঞ্চম ব্রাহ্মণের সম্বন্ধে “বিস্ত্রাতারমরে কেন বিজ্ঞানীর্নাদিত্যাত্মানুশাসনানি, মৈত্রেয়োভাবদরে খণ্ডমৃত্তম্ভীমতি হোত্বান্না যাজ্ঞবল্ক্যো বিজ্ঞহার” এইরূপ প্রতীপাঠ আছে। সুতরাং উক্তদ্বারা এখানে উক্ত প্রতীতির মূল পাঠের উক্ত অংশই ভাষ্যকারের উদ্ভূত বলিয়া গৃহীত হইল। ভাষ্য-পদ্ধতি প্রচলিত পুণ্যোক্ত প্রতীপাঠ বিকৃত, এ বিষয়ে সংশয় নাই।

উহা প্ৰতিপন্ন হয়। কিৰূপে উহা বুঝা যায়? কোন প্ৰমাণেৰে দ্বাৰা উহা প্ৰতিপন্ন হয়? এই প্ৰশ্নোত্তৰে ভাষ্যকাৰ মহৰ্ষিৰ এই সূত্ৰেৰে অবতারণা কৰিয়াছেন। মহৰ্ষি তাঁহাৰ পূৰ্বোক্ত পূৰ্বপক্ষ খণ্ডন কৰিতে পৰে আবার এই সূত্ৰেৰে দ্বাৰা বলিয়াছেন যে, আত্মাতে অগ্নিৰ আৰোপপ্ৰযুক্ত অৰ্থাৎ বেদে সন্ন্যাসেচ্ছা ব্ৰাহ্মণেৰে আত্মাতে সমস্ত অগ্নিকে আৰোপ কৰিয়া সন্ন্যাসেৰে বিধান থাকায় “ঋণামুৎক” প্ৰযুক্ত অপবৰ্গেৰে প্ৰতিষেধ হয় না। ভাষ্যকাৰ মহৰ্ষিৰ তাৎপৰ্য্য ব্যক্ত কৰিতে “প্ৰাজাপত্যমিষ্টিং নিরূপ্য” ইত্যাদি শ্ৰুতিবাক্য উদ্ধৃত কৰিয়া বলিয়াছেন যে, উক্ত শ্ৰুতিবাক্যেৰে দ্বাৰা ত্ৰিবিধ এষণা হইতে ব্যুত্থিত অৰ্থাৎ সৰ্ব্বথা নিষ্কাম ব্ৰাহ্মণেৰে সম্বন্ধেই আত্মাতে অগ্নিৰ আৰোপ বিহিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। ভাষ্যকাৰ এখানে উক্ত শ্ৰুতিবাক্য উদ্ধৃত কৰিয়া, এই প্ৰসঙ্গে শেষে ইহাও প্ৰদৰ্শন কৰিয়াছেন যে, বেদে সন্ন্যাসাশ্ৰমেৰে প্ৰত্যক্ষ বিধান আছে। কাৰণ, উক্ত শ্ৰুতিবাক্যেৰে শেষে “প্ৰব্ৰজেৎ” এইৰূপ বিধিবাক্যেৰে দ্বাৰাই সন্ন্যাসাশ্ৰম বিহিত হইয়াছে। উক্ত শ্ৰুতিবাক্যেৰে দ্বাৰা বুঝা যায় যে, প্ৰাজাপত্য ইষ্টি (যজ্ঞবিশেষ) সন্ন্যাসাশ্ৰমেৰে পূৰ্বাধিক। সন্ন্যাসেচ্ছা ব্ৰাহ্মণ পূৰ্বে ঐ ইষ্টি কৰিয়া, তাহাতে সৰ্ব্বশ্ব দক্ষিণা দিবেন, পৰে তাঁহাৰ পূৰ্বগৃহীত সমস্ত অগ্নিকে আত্মাতে আৰোপ কৰিয়া অৰ্থাৎ নিজৰ আত্মাকেই ঐ সমস্ত অগ্নিৰূপে কল্পনা কৰিয়া সন্ন্যাস কৰিবেন। সংহিতাকাৰ সম্বাদি মহৰ্ষিগণও উক্ত শ্ৰুতি অনুসারেই পূৰ্বোক্তৰূপে সন্ন্যাসেৰে স্পষ্ট বিধি বলিয়াছেন। ভাষ্যকাৰেৰে তাৎপৰ্য্য এই যে, সন্ন্যাসেৰে পূৰ্বকৰ্ত্তব্য প্ৰাজাপত্য ইষ্টিতে সৰ্ব্বশ্ব দক্ষিণাদানেৰে বিধান থাকায় যাঁহাৰ পুত্ৰেষণা, বিষ্ঠেষণা ও লোকেষণা নাই, অৰ্থাৎ পুত্ৰবিষয়ে কামনা এবং বিষ্ঠাবিষয়ে কামনা ও লোকসংগ্ৰহ বা লোকসমাজে খ্যাতিৰ কামনা নাই, এতাদৃশ ব্যক্তিৰ সম্বন্ধেই আত্মাতে অগ্নিৰ

১। “প্ৰাজাপত্যং নিরূপ্যেষ্টিং সৰ্ববেদসদক্ষিণাং।

আত্মান্যানীন্ সমারোপ্য ব্ৰাহ্মণঃ প্ৰব্ৰজেৎগৃহাৎ ॥ মনুসংহিতা ॥ ৬। ৩৮ ॥

“অথ ত্ৰিবাশ্ৰমেৰ্ণ পৰিকৰায়ঃ প্ৰাজাপত্যমিষ্টিং কৃত্বা

সৰ্বং বেদং দক্ষিণাং দত্ত্বা প্ৰব্ৰজ্যাপ্ৰমী সত্যং”। “আত্মান্যানীন্

আৰোপ্য ভিক্ষাৰ্থং গ্রামমিহাৎ” ॥ বিষ্ণুসংহিতা ॥ ৯৬ অধ্যায় ॥

“বনাদগৃহাৎবা কৃৎসেষ্টিং সৰ্ববেদসদক্ষিণাং।

প্ৰাজাপত্যং তদন্তে তান্যানীনাৰোপ্য চাত্মনি ॥—ইত্যাদি বাজবল্যসংহিতা,

তৃতীয় অঃ, বৰ্ত্তিপ্ৰকরণ ১

আরোপপূর্বক সন্ন্যাস বিহিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। কারণ, তাঁহার কোনরূপ এষণা বা কামনা আছে, তাঁহার পক্ষে কখনই সর্বস্ব দক্ষিণা দান সম্ভব নহে। স্তূতরাং পূর্বোক্ত ত্রিবিধ এষণামুক্ত ব্যক্তির তখন স্বর্গাদি ফলকামনা না থাকায় তিনি তখন অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ করিবেন না, তখন তিনি তাঁহার অগ্নিহোত্রাদি-সাধন সমস্ত দ্রব্যও দক্ষিণারূপে দান করায় অগ্নিহোত্রাদি করিতেও পারেন না। ফলকথা, পূর্বোক্ত অধিকারিবিশেষের পক্ষে তখন বেদের কর্মকাণ্ডোক্ত কোন কর্মে অধিকার নাই। ঐরূপ ব্যক্তির যে কোন কর্ম নাই, ইহা শ্রীমত্তগবদগীতাতেও কথিত হইয়াছে^১। অতএব পূর্বোক্ত “জরামধ্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য যে ফলার্থীর পক্ষেই কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। কারণ, যিনি স্বর্গাদি ফলার্থী, যিনি পূর্বোক্ত এষণাত্রেয় হইতে মুক্ত নহেন, যিনি সন্ন্যাস গ্রহণের জন্য প্রাজ্ঞাপত্যা ইষ্ট করিয়া তাহাতে সর্বস্ব দক্ষিণা দান করেন নাই, তাদৃশ ব্যক্তিই উক্ত অগ্নি-হোত্রাদি কর্মে অধিকারী।

ভাষ্যকার শেষে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিবার জন্য বেদের “ব্রাহ্মণ” ভাগ বিশেষও যে, এষণাত্রেয়মুক্ত ব্যক্তিরই সন্ন্যাসপ্রতিপাদক, ইহা প্রদর্শন করিতে বৃহদারণ্যক উপনিষদে যাজ্ঞবল্ক্যমৈত্রেয়ী-সংবাদে কিয়দংশ উদ্ধৃত করিয়াছেন। বৃহদারণ্যক উপনিষদে যাজ্ঞবল্ক্য-মৈত্রেয়ী-সংবাদের প্রারম্ভে কথিত হইয়াছে যে, মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যর মৈত্রেয়ী ও কাত্যায়নী নামে দুই পত্নী ছিলেন। তন্মধ্যে জ্যেষ্ঠা পত্নী মৈত্রেয়ী ব্রহ্মবাদিনী হইয়াছিলেন। কনিষ্ঠা পত্নী কাত্যায়নী সাধারণ জ্ঞী-লোকের দ্বারা বিষয়জ্ঞানসম্পন্ন ছিলেন। মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য উৎকট বৈরাগ্যবশতঃ গৃহস্থাশ্রম ত্যাগ করিয়া সন্ন্যাসাশ্রম গ্রহণে অভিলাষী হইয়া, জ্যেষ্ঠা পত্নী মৈত্রেয়ীকে সম্বোধন করিয়া বলিলেন যে, আমি এই গৃহস্থাশ্রম ত্যাগ করিয়া সন্ন্যাস গ্রহণে ইচ্ছুক হইয়াছি। যদি ইচ্ছা কর, তাহা হইলে এই কাত্যায়নীর সহিত তোমার বিভাগ করি। অর্থাৎ তাঁহার যাহা কিছু ধন সম্পত্তি ছিল, তাহা উভয় পত্নীকে বিভাগ করিয়া দিয়া তিনি সন্ন্যাস গ্রহণে উগ্ধ হইলেন। তখন ব্রহ্মবাদিনী মৈত্রেয়ী মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যকে বলিলেন যে, ভগবন! যদি এই পৃথিবী ধনপূর্ণ হয়, তাহা হইলে আমি কি মুক্তিলাভ করিতে পারিব? যাজ্ঞবল্ক্য বলিলেন,—না, তাহা

১। “যন্তাশ্রম-রতির্যেব স্যাৎস্বাশ্রম-তপ্তস্য মানবঃ।

আত্মন্যেব চ সন্ততঃ সত্যং কার্যং ন বিদ্যাতে” ॥—গীতা, ১. ৬। ১৭ ॥

পারিবে না, “অমৃতত্বস্ত তু নাশান্তি বিস্তেন”—ধনের দ্বারা মুক্তিলাভের আশাই নাই। মৈত্রেয়ী বলিলেন, যাহার দ্বারা আমি মুক্তিলাভ করিতে পারিব না, তাহার দ্বারা আমি কি করিব? আপনি যাহা মুক্তির সাধন বলিয়া জানেন, তাহাই আমার নিকটে বলুন। তখন মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য তাঁহাকে ব্রহ্মবিজ্ঞার উপদেশ করিলেন। তিনি নানা দৃষ্টান্ত ও যুক্তির দ্বারা বিশদরূপে ব্রহ্মবিজ্ঞার উপদেশ করিয়া সর্বশেষে বলিলেন,—অরে মৈত্রেয়ী! তোমাকে এইরূপে আত্মতত্ত্বের উপদেশ করিলাম, ইহাই মুক্তিলাভের উপায়। ইহা বলিয়া যাজ্ঞবল্ক্য গৃহ হইতে নিষ্ক্রান্ত হইলেন অর্থাৎ সন্ন্যাস গ্রহণ করিলেন। ভাষ্যকার এখানে বৃহদারণ্যক উপনিষদের চতুর্থ অধ্যায় পঞ্চম ব্রাহ্মণের প্রথম শ্রুতির “অমৃতত্বমুপা করিষ্যাম্” এই শেষ অংশ এবং “মৈত্রেয়ীতি” ইত্যাদি দ্বিতীয় শ্রুতি এবং সর্বশেষ পঞ্চদশ শ্রুতির “ইত্যুক্তানুশাসনাসি” ইত্যাদি শেষ অংশ উদ্ধৃত করিয়া, উহার দ্বারা যাজ্ঞবল্ক্যের জ্ঞায় এষণাজ্ঞয়মুক্ত ব্যক্তিই যে, সন্ন্যাস গ্রহণে অধিকারী, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন এবং পূর্বোক্ত “জরামর্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যে অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ কথিত হইয়াছে, তাহা যে ফলার্থী গৃহস্থেরই কর্তব্য, এষণাজ্ঞয়মুক্ত সন্ন্যাসীর কর্তব্য নহে, স্ততরাং তাঁহার পক্ষে ঐ সমস্ত কৰ্ম্ম মোক্ষ সাধনের প্রতিবন্ধক হয় না, ইহাও উহার দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যের যে বিবৃতি ছিল না, স্ততরাং তখন অজ্ঞ এষণাও ছিল না, ইহা ভাষ্যকারের উদ্ধৃত “মৈত্রেয়ীতি হোবাচ” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা প্রকটিত হইয়াছে এবং তিনি যে, সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছিলেন, স্ততরাং সন্ন্যাসাশ্রমও বেদবিহিত, ইহা শেষোক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা প্রকটিত হইয়াছে ॥৬০॥

সূত্র । পাত্ৰচয়াস্তানুপপাত্তঞ্চ ফলাভাবঃ ॥৬১॥৪০৪॥

অনুবাদ। পরন্তু পাত্ৰচয়াস্ত কৰ্ম্মের উপপত্তি না হওয়ায় ফলের অভাব হয়।

ভাষ্য। জরামর্যে' চ কৰ্ম্মণ্যাবিশেষেণ কণ্যামানে সৰ্ব্বস্য পাত্ৰচয়ান্তানি কৰ্ম্মাণীতি প্রসজ্যতে, তন্ত্ৰেষণাবদ্ব্যনানং ন শ্রুয়েত, “এতদ্ব স্ম বৈ তৎ পূৰ্বে বিস্বাংসঃ প্রজাং ন কাময়ন্তে কিং প্রজয়া করিষ্যামো যেষাং নোহয়মাআহয়ং লোক ইতি তে হ স্ম পূৰ্বেষণায়াম্ বিবৃতিষণায়াম্ লোকেষণায়াম্ ব্যাখ্যায়াম্ ভিক্ষাচর্য্যং চরন্তী”তি। —[বৃহদারণ্যক, চতুর্থ অঃ, চতুর্থ ব্রাঃ।] এষণাভ্যশ্চ ব্যাখ্যাতস্য পাত্ৰচয়ান্তানি কৰ্ম্মাণি নোপপদ্যন্ত ইতি নাবিশেষেণ কৰ্ত্তৃঃ প্রযোজকং ফলং ভবতীতি।

চাতুরাশ্রম্যাবধানার্চোত্তহাস-পূরাণ ধর্মশাস্ত্রেবৈকাশ্রম্যানুপপত্তিঃ। ত দপ্র-

মাণ্যমিতি চেৎ ? ন, প্রমাণেন প্রামাণ্যভানুজ্ঞানাৎ । প্রমাণেন থলু ব্রাহ্মণেন-
তিহাস-পদ্রাণস্য প্রামাণ্যভানুজ্ঞায়তে, “তে বা খণ্ডেতে অথর্বাণিরস এতর্দিত-
হাসপদ্রাণমভ্যবদন্নিতিহাসপদ্রাণং পণ্ডমং বেদানাং বেদ” ইতি । তস্মাদযুক্ত-
মেতদপ্রামাণ্যমিতি । অপ্রামাণ্যে চ ধর্মশাস্ত্রস্য প্রাণভৃতাং ব্যবহারলোপাল্লো-
কোচ্ছেদ প্রসঙ্গঃ ।

দ্রষ্ট: প্রবক্ত: সামান্যাচ্চপ্রামাণ্যানুপপত্তিঃ । য এব মন্তব্রাহ্মণস্য দ্রষ্টারঃ
প্রবক্তারঃ চ তে ঋগ্বেদতিহাসপদ্রাণস্য ধর্মশাস্ত্রস্য চেতি ।

বিষয়ব্যবস্থানাচ্চ যথাবিষয়ং প্রামাণ্যং । অন্যো মন্ত-ব্রাহ্মণস্য বিষয়োহন্যচ্ছে-
তিহাসপদ্রাণ-ধর্মশাস্ত্রাণ্যমিতি । যজ্ঞো মন্ত ব্রাহ্মণস্য, লোকবৃত্ত্যমিতিহাসপদ্রাণস্য
লোকব্যবহারব্যবস্থানং ধর্মশাস্ত্রস্য বিষয়ঃ । তত্রৈকেন ন সম্বৎ ব্যবস্থাপ্যত ইতি
যথাবিষয়মেতান প্রমাণানীন্দ্রাদির্দর্শিত ।

অনুবাদ । পরন্তু জরামর্ধ্যকর্ম (পূর্বোক্ত “জরামর্ধ্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতি-
বাক্যোক্ত অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকর্ম) অবিশেষে কল্যমান হইলে অর্থাৎ ফলার্থী ও
ফলকামনাশূন্য, এই উভয়েরই কর্তব্য বলিয়া সিদ্ধান্ত হইলে সকলেরই “পাত্রচরাস্ত”
কর্মসমূহ অর্থাৎ মরণকাল পর্যন্ত সমস্ত কর্ম, ইহা প্রসক্ত হয় । তাহা হইলে
অর্থাৎ সকলেরই অবিশেষে মরণকাল পর্যন্ত অগ্নিহোত্রাদি কর্মসমূহ কর্তব্য, ইহা
স্বীকার করিলে “এষণা” হইতে ব্যাখ্যান শ্রুত না হউক ? অর্থাৎ তাহা হইলে
উপনিষদে পূর্বতম জ্ঞানিগণের “এষণা” ত্রয় হইতে ব্যাখ্যান বা মুক্তির যে শ্রুতি
আছে, তাহার উপপত্তি হইতে পারে না । যথা—“ইহা সেই, অর্থাৎ সন্ন্যাস
গ্রহণের কারণ এই যে—পূর্বতম জ্ঞানিগণ “প্রজা” কামনা করিতেন না, (তাহার
মনে করিতেন) প্রজার দ্বারা আমরা কি করিব, যে আমাদের আত্মাই এই লোক
অর্থাৎ অভিপ্রোক্ত ফল, (এইরূপ চিন্তা করিয়া) তাহার পুত্রেষণা এবং বিষ্টেষণা
এবং লোকেষণা হইতে ব্যাখ্যিত (যুক্ত) হইয়া অনন্তর ভিক্ষাচর্য্য করিয়াছেন
অর্থাৎ সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছেন ।” কিন্তু এষণাত্রয় হইতে ব্যাখ্যিত ব্যক্তির

১ । “সম্বৎস্য পাত্রচরাস্তান কর্মণীত প্রসজ্যেত, মরণপর্যন্তান কর্মণীতি প্রসজ্যেত
ইত্যর্থঃ । নম্ব্যত এব পাত্রচরাস্তং কর্মণামিত্যত আহ “তত্রেষণা-ব্যাখ্যান”মিতি । তস্মান্না-
বিশেষণে কন্তুঃ প্রয়োজকং ফলং ভবতীতি । “ফলাভাব” ইত্যস্য সূত্রাবয়বস্যাবিশেষণে ফলস্য
কন্তুঃ প্রয়োজকত্বাভাব ইত্যর্থঃ । তদনেন এষণাব্যাখ্যান-প্রতিবিবোধো “দর্শিতঃ” ।—
তাৎপর্য্যটীকা ।

(সৰ্বভাগী সন্ন্যাসী) “পাত্ৰচ্যাস্ত” কৰ্মসমূহ অৰ্থাৎ মরণান্ত অগ্নিহোত্ৰাদি কৰ্ম উপপন্ন হয় না, অতএব ফল অৰ্থাৎ অগ্নিহোত্ৰাদি কৰ্মের ফল স্বৰ্গাদি, নিৰ্বিশেষে কৰ্ত্তার প্রয়োজক হয় না ।

পরন্তু ইতিহাস, পুরাণ ও ধৰ্মশাস্ত্রে চতুরাশ্রমের বিধান থাকায় একাশ্রমের উপপত্তি হয় না অৰ্থাৎ একমাত্র গৃহস্থাশ্রমই শাস্ত্রবিহিত, আর কোন আশ্রম নাই, এই সিদ্ধান্ত ইতিহাস আদি শাস্ত্রবিরুদ্ধ বলিয়া উহা স্বীকার করা যায় না । (পূৰ্বপক্ষ) সেই ইতিহাসাদি অপ্ৰমাণ, ইহা যদি বল ? (উত্তর) না, যেহেতু প্ৰমাণ-কৰ্ত্তক প্ৰামাণ্যের স্বীকার হইয়াছে । বিশদার্থ এই যে,—“ব্রাহ্মণ” রূপ প্ৰমাণ-কৰ্ত্তকই ইতিহাস ও পুরাণের প্ৰামাণ্য স্বীকৃত হইয়াছে । যথা...“সেই এই অথৰ্ব ও অদ্বিরা প্রভৃতি মুনিগণ এই ইতিহাস ও পুরাণকে বলিয়াছিলেন, এই ইতিহাস ও পুরাণ পঞ্চম বেদ এবং বেদসমূহের বেদ” অৰ্থাৎ সকল বেদার্থের বোধক । অতএব এই ইতিহাস ও পুরাণের অপ্ৰামাণ্য অযুক্ত । এবং ধৰ্মশাস্ত্রের অপ্ৰামাণ্য হইলে প্ৰাণিগণের অৰ্থাৎ মনুষ্যমাত্ৰের ব্যবহার-লোপপ্রযুক্ত লোকোচ্ছেদের আপত্তি হয় ।

দ্রষ্টা ও বক্তার সমানতাপ্রযুক্তও (ইতিহাসাদির) অপ্ৰামাণ্যের উপপত্তি হয় না । বিশদার্থ এই যে, ষাঁহারাই “মন্ত্ৰ” ও “ব্রাহ্মণে”র দ্রষ্টা ও বক্তা, তাঁহারাই ইতিহাস ও পুরাণের এবং ধৰ্মশাস্ত্রের দ্রষ্টা ও বক্তা ।

বিষয়ের ব্যবস্থাপ্রযুক্তও (বেদাদি শাস্ত্রের) যথাবিষয় প্ৰামাণ্য (স্বীকার্য) । বিশদার্থ এই যে, “মন্ত্ৰ” ও “ব্রাহ্মণে”র বিষয় অন্ত্ৰ এবং ইতিহাস, পুরাণ ও ধৰ্মশাস্ত্রের বিষয় অন্ত্ৰ । যজ্ঞ,—মন্ত্ৰ ও ব্রাহ্মণের বিষয়, লোকবৃত্ত—ইতিহাস ও পুরাণের বিষয়, লোকব্যবহারের ব্যবস্থা ধৰ্মশাস্ত্রের বিষয় । তন্মধ্যে এক শাস্ত্র কৰ্ত্তক সকল বিষয় ব্যবস্থাপিত হয় না, এ জন্ত ইন্দ্রিয় প্রভৃতির দ্বারা এই সমস্ত শাস্ত্র অৰ্থাৎ পূৰ্বোক্ত “মন্ত্ৰ” “ব্রাহ্মণ” এবং ইতিহাস পুরাণাদি সকল শাস্ত্রই যথাবিষয় প্ৰমাণ [অৰ্থাৎ ইন্দ্রিয় প্রভৃতি যেমন ভিন্ন ভিন্ন বিষয়ে প্ৰমাণ বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে, কারণ, উহার মধ্যে একের দ্বারা অপরের গ্রাহ্য বিষয়ে জ্ঞান হয় না, তদ্রূপ উক্ত কারণে বেদাদি সকল শাস্ত্রই ভিন্ন ভিন্ন বিষয়ে প্ৰমাণ বলিয়া স্বীকার্য ।]

টিপ্পনী । মহর্ষি তাঁহার পূৰ্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিবার জন্ত শেষে আবার এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, অগ্নিহোত্ৰাদি যজ্ঞকৰ্ম নিৰ্বিশেষে সকলেরই

কর্তব্য হইলে সকলেরই “পাত্ৰচয়ান্ত” কৰ্ম অৰ্থাৎ মরণকাল পর্যন্ত কৰ্ম করিতে হয়। কিন্তু সকলেরই “পাত্ৰচয়ান্ত” কৰ্মের উপপত্তি হয় না। কারণ, এষণাত্ৰয়-মুক্ত সৰ্বত্যাগী সন্ন্যাসীর ফলকামনা না থাকায় তাঁহার পক্ষে মরণকাল পর্যন্ত অগ্নিহোত্ৰাদি কৰ্ম্মানুষ্ঠান সম্ভব নহে। অতএব ঐ সকল কৰ্মের ফল নির্বিশেষে কর্তার প্রয়োজক হয় না। অর্থাৎ যে ফলের কামনা প্রযুক্ত কর্তা ঐ সমস্ত কৰ্ম প্রবৃত্ত হন, সৰ্বত্যাগী নিষ্কাম সন্ন্যাসীর ঐ ফলের কামনা না থাকায় উহা তাঁহার ঐ কৰ্ম্মানুষ্ঠানে প্রয়োজক হয় না। সুতরাং তিনি ঐ সমস্ত কৰ্ম করেন না—তাঁহার তখন ঐ সমস্ত কৰ্ম কর্তব্যও নহে। ভাষ্যকার পূৰ্বোক্তরূপেই এই সূত্রের তাৎপৰ্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তদনুসারে তাৎপৰ্য্যটীকাকারও এখানে পূৰ্বোক্ত-রূপেই তাৎপৰ্য্য ব্যক্ত করিয়াছেন। এই ব্যাখ্যায় সূত্রে “ফলাভাব” শব্দের দ্বারা ফলের কর্তৃপ্রয়োজকত্বের অভাবই বিবক্ষিত এবং “পাত্ৰচয়ান্ত” শব্দের দ্বারা মরণান্তকৰ্ম্মসমূহ বিবক্ষিত। অগ্নিহোত্ৰাদি যজ্ঞকারী সাগ্নিক দ্বিজাতির মৃত্যু হইলে তাঁহার সমস্ত যজ্ঞপাত্ৰ যথাক্রমে তাঁহার ভিন্ন ভিন্ন অঙ্গে বিস্তৃত করিয়া অস্ত্যোষ্টি করিতে হয়। কোন্ অঙ্গে কোন্ পাত্ৰ বিস্তৃত করিতে হয়, ইহার ক্রম ও বিধিপদ্ধতি “লাটায়নসূত্র” এবং “কৰ্ম্মপ্রদীপ” গ্রন্থে কথিত হইয়াছে^১। “অস্ত্যোষ্টি-দীপিকা” গ্রন্থে সেই সমস্ত উদ্ধৃত হইয়াছে। (“অস্ত্যোষ্টি-দীপিকা,” কাশী সংস্করণ, ৫৬—৫৯ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। সাগ্নিক দ্বিজাতির অস্ত্যোষ্টিকালে তাঁহার ভিন্ন ভিন্ন অঙ্গে যে যজ্ঞপাত্ৰের স্থাপন, তাহাই সূত্রে “পাত্ৰচয়” শব্দের দ্বারা গৃহীত হইয়াছে। কিন্তু যিনি মরণদিন পর্যন্ত অগ্নিহোত্ৰ করিয়াছেন, তৎপূৰ্বে বৈরাগ্যবশতঃ যজ্ঞপাত্ৰাদি পরিত্যাগ করিয়া সন্ন্যাস গ্রহণ করেন নাই, তাঁহার পক্ষেই অস্ত্যোষ্টিকালে উক্ত যজ্ঞপাত্ৰ স্থাপন সম্ভব হওয়ায় সূত্রে “পাত্ৰচয়ান্ত” শব্দের দ্বারাই মরণান্ত কৰ্ম্মসমূহই বিবক্ষিত, ইহা বুঝা যায়। কারণ, মরণদিন পর্যন্ত যজ্ঞকৰ্ম্ম করিলেই তাহার অস্তে দাহের পূৰ্বে পূৰ্বোক্ত “পাত্ৰচয়” হইয়া থাকে। সুতরাং “পাত্ৰচয়ান্ত” শব্দের দ্বারা তাৎপৰ্য্যবশতঃ মরণান্তকৰ্ম্মসমূহ বুঝা যাইতে

১। “শিরসি কপালানি ইড়াং দক্ষিণাগ্রাণ্ড” ইত্যাদি লাটায়নসূত্র। “আজ্যপূর্ণং দক্ষিণাগ্রাণ্ডে স্রুতং মূখে স্থাপয়েৎ। তথাগ্রমাজ্যপূর্ণং স্রুতং নাসিকায়াম্। পাদয়োঃ প্রাগ-গ্রামধরারণি। তথাগ্রামস্তুরারণিমুর্যসি। সব্যপাশ্বে^১ দক্ষিণাগ্রাণ্ডে শূর্ণপং। দক্ষিণপাশ্বে^২ দক্ষিণাগ্রাণ্ডে চমসং, উদাহরণমধ্যে উল্লুখলং মূষলমধোমুখং, তথৈব চ চমোবিলাবৎ স্থাপয়েৎ”।
—কৰ্ম্মপ্রদীপ।

পারে। ভাষ্যকারের তাৎপর্যায়ুসারে তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতিমিশ্রও এরূপই তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, সকলেরই মরণান্ত-কর্মসমূহ কর্তব্য, উহা আমরা স্বীকারই করি—এ জন্ত ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, তাহা হইলে এষণাত্ময় হইতে ব্যাখ্যানের যে শ্রুতি আছে, তাহার উপপত্তি হইতে পারে না। ভাষ্যকার পরে ঐ শ্রুতি প্রদর্শনের জন্ত বৃহদারণ্যক উপনিষদের “এতদ্ধ স্ম বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। উক্ত শ্রুতিবাক্যে পূর্বতন আত্মজ্ঞান যে, প্রজা কামনা করেন নাই, আত্মাই তাঁহাদিগের একমাত্র “লোক” অর্থাৎ কাম্য, তাঁহারা এ জন্ত পুত্রৈষণা, বিষ্টৈষণা ও লোকৈষণা পরিত্যাগ করিয়া সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা উক্ত হইয়াছে। সুতরাং এষণাত্ময়মুক্ত সর্বত্যাগী সন্ন্যাসীদিগের যে যজ্ঞাদি কর্ম নাই, উহা তাঁহাদিগের পরিত্যাজ্য, ইহা উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায়। উক্ত শ্রুতিবাক্যের ভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য “প্রজা” শব্দের দ্বারা কর্ম ও অপরা ব্রহ্মবিদ্যা পর্যন্ত গ্রহণ করিয়া, পূর্বতন আত্মজ্ঞান কর্ম ও অপরা বিদ্যাকে কামনা করেন নাই, অর্থাৎ তাঁহারা পুত্রাদি লোক-জ্ঞয়ের সাধন কর্মাদির অনুষ্ঠান করেন নাই, এইরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এবং উক্ত শ্রুতিবাক্যের অব্যবহিত পূর্বে “এতমেব প্রব্রাজিনো লোকমিচ্ছন্তঃ প্রব্রজন্তি” এই শ্রুতিবাক্যে “প্রব্রজন্তি” এই বাক্যকে সন্ন্যাসাশ্রমের বিধিবাক্য বলিয়া শেষোক্ত “এতদ্ধ স্ম বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যকে উহার “অর্থবাদ” বলিয়া-ছেন। সে যাহাই হউক, মূলকথা উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যখন এষণাত্ময় পরি-ত্যাগ করিয়া সন্ন্যাসগ্রহণের কথা স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে, তখন তাদৃশ নিকাম সন্ন্যাসীদিগের সম্বন্ধে পাত্ৰচর্যাস্ত কর্ম অর্থাৎ মরণদিন পর্যন্ত কর্মানুষ্ঠানের উপ-পত্তি হইতে পারে না। সুতরাং কর্মের ফল নির্কিংশেষে কর্তার প্রয়োজক হয় না, ইহাই ভাষ্যকার শেষে স্বত্বার্থ বাক্ত করিয়াছেন।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এই সূত্রের ব্যাখ্যা করিতে প্রথমে বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষ-বাদীর আশঙ্কা হইতে পারে যে, যুযুৎসু সন্ন্যাসী অগ্নিহোত্র পরিত্যাগ করায় উহা তাঁহার মোক্ষের প্রতিবন্ধক না হইলেও তিনি পূর্বে যে অগ্নিহোত্র করিয়াছেন, উহার ফল স্বর্গ তাঁহার অবশ্যই হইবে। সুতরাং ঐ স্বর্গই তাঁহার মোক্ষের প্রতি-বন্ধক হইবে। কারণ, স্বর্গভোগ করিতে হইলে মুক্তি হইতে পারে না। উক্ত আশঙ্কা নিরাসের জন্ত মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, যুযুৎসু সন্ন্যাসীর পূর্বকৃত অগ্নিহোত্রের ফলাভাব, অর্থাৎ তাঁহার পক্ষে উহার ফল যে স্বর্গ, তাহা

হয় না। কারণ, অগ্নিহোত্র “পাত্রচ্যাস্ত”। অগ্নিহোত্রকারীর মৃত্যু হইলে তাঁহার অন্ত্যেষ্টিকালে তাঁহার ভিন্ন ভিন্ন অঙ্গে অগ্নিহোত্র সাধন পাত্রসমূহের বিস্তারিত “পাত্রচয়”। কিন্তু সন্ন্যাসী পূর্বেই ঐ সমস্ত পাত্র পরিত্যাগ করায় তাঁহার অন্ত্যেষ্টিকালে উক্ত “পাত্রচয়” সম্ভবই নহে। সুতরাং তাঁহার পূর্বকৃত অগ্নিহোত্র পাত্রচ্যাস্ত না হওয়ায় অসম্পূর্ণ, তাই তাঁহার সম্বন্ধে উহার ফল (স্বর্গ) হয় না। তিনি তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া মোক্ষলাভই করেন। আবার আশঙ্কা হইতে পারে যে, মুমুক্শু সন্ন্যাসী পূর্বে অস্ত্রাশ্রম যে সমস্ত স্বর্গজনক ও নরকজনক পুণ্যকর্ম ও পাপকর্ম করিয়াছেন, তাহার ফল স্বর্গ ও নরকই তাহার মোক্ষের প্রতিবন্ধক হইবে। এ জন্য মহর্ষি এই সূত্রে “চ” শব্দের দ্বারা অস্ত্র হেতুরও সূচনা করিয়াছেন। সেই হেতু কর্মক্ষয়। তাৎপর্য এই যে, মুমুক্শুর তত্ত্বজ্ঞান তাঁহার প্রারম্ভিক ভিন্ন সমস্ত কর্মের ক্ষয় করায় তৎপ্রযুক্ত তাঁহার আর পূর্বকৃত কর্মের ফলভোগও হইতে পারে না। সুতরাং সেই সমস্ত কর্মের ফলও তাঁহার মোক্ষের প্রতিবন্ধক হয় না। “গ্নায়সূত্র-বিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্যও এখানে বৃত্তিকার বিশ্বনাথের ব্যাখ্যাই গ্রহণ করিয়া পূর্ববৎ সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ শেষে অস্ত্র সম্প্রদায়ের ব্যাখ্যা বলিয়া ভাষ্যকারোক্ত প্রাচীন ব্যাখ্যারও উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু গোস্বামী ভট্টাচার্য্য তাহাও করেন নাই। বস্তুতঃ মহর্ষির এই সূত্রে “ফলাভাব” শব্দের দ্বারা সরলভাবে ফলের অভাব অর্থাৎ ফল হয় না, এই অর্থই বুঝা যায়। সুতরাং এই সূত্রের দ্বারা বৃত্তিকার বিশ্বনাথের ব্যাখ্যাত অর্থই যে, সরলভাবে বুঝা যায়, ইহা স্বীকার্য্য। কিন্তু বৃত্তিকারের ব্যাখ্যায় প্রথম বক্তব্য এই যে, যদি অগ্নিহোত্রকারীর অন্ত্যেষ্টিকালে যে কোন কারণে উক্ত “পাত্রচয়” (অঙ্গে যজ্ঞপাত্র বিস্তার) না হয়, তাহা হইলে তাঁহার পূর্বকৃত অগ্নিহোত্র যে, একেবারেই নিষ্ফল হইবে, এ বিষয়ে প্রমাণ আবশ্যক। বৃত্তিকার এ বিষয়ে কোন প্রমাণ প্রদর্শন করেন নাই। যদি উক্তরূপ স্থলে পূর্বকৃত অগ্নিহোত্রের পূর্ণ ফল না হইলেও কিঞ্চিৎ ফলও হয়, তাহা হইলেও আর “ফলাভাব” বলা যায় না, সুতরাং বৃত্তিকারের প্রথমোক্ত আশঙ্কারও খণ্ডন হয় না। দ্বিতীয় বক্তব্য এই যে, বৃত্তিকার সূত্রস্থ “চ” শব্দের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানীর ফলাভাবে তত্ত্বজ্ঞানজন্য কর্মক্ষয়কে হেতুস্বরূপে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু তাহা হইলে পূর্বোক্ত হেতু বার্থ হয়। কারণ, তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে তত্ত্বজ্ঞানই পূর্বকৃত অগ্নিহোত্রজন্য অদৃষ্টেরও ক্ষয় হওয়ায় উহার ফল স্বর্গ হয় না, ইহা সর্বসম্মত শাস্ত্রসিদ্ধান্তই আছে। সুতরাং মুমুক্শুর তত্ত্বজ্ঞান পর্য্যন্ত

গ্রহণ করিয়া তাঁহার কৃত কৰ্মের ফলের অভাব সমর্থন করিলে উহাতে আর কোন হেতু বলা নিষ্পয়োজন এবং তাহা এখানে মহর্ষির বক্তব্যও নহে। কারণ, “ঋণামুৎক” প্রযুক্ত অপবৰ্গ হইতে পারে না, যজ্ঞাদি কৰ্ম্মামুরোধে অপবৰ্গার্থ অমুষ্ঠানের সময়ই নাই, এই পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতেই মহর্ষি পূর্বোক্ত তিনটি সূত্র বলিয়াছেন। উহার দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমের যজ্ঞাদি কৰ্ম্মের কর্তব্যতা না থাকায় অপবৰ্গার্থ অমুষ্ঠানের সময় আছে,—সন্ন্যাসাশ্রমও বেদবিহিত, সন্ন্যাসীর মরণান্ত কৰ্ম্ম কর্তব্য নহে, উহা তাঁহার পক্ষে সম্ভবও নহে, এই সমস্ত তত্ত্ব সূচিত হইয়াছে এবং উক্ত পূর্বপক্ষের উত্তরে শাস্ত্রানুসারে ঐ সমস্ত তত্ত্বই মহর্ষির এখানে বক্তব্য। তাই ভাষ্যকারও এখানে প্রথম হইতেই বিচারপূর্বক ঐ সমস্ত তত্ত্বের সমর্থন করিয়াছেন। মুমুক্শু অধিকারী সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়া শ্রবণ মননাদি সাধনের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিলে, তখন তাঁহার পূর্বকৃত কৰ্ম্মের ফল স্বর্গনরকাদি যে তাঁহার মোক্ষের প্রতিবন্ধক হয় না ; কারণ, তত্ত্বজ্ঞানজন্ম তাঁহার ঐ কৰ্ম্মক্ষয় হওয়ায় উহার ফল হইতেই পারে না, ইহা শাস্ত্রসিদ্ধান্তই আছে, “জ্ঞানায়িঃ সর্বকৰ্ম্মাণি ভস্মসাৎ কুরুতে তথা।” (গীতা, ১৪।৩৭) সূত্রাং মহর্ষির পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের সমাধান করিতে এখানে ঐ সমস্ত কথা বলা অনাবশ্যক। পরন্তু যদি বৃত্তিকারের কথিত আশঙ্কার সমাধানও মহর্ষির কর্তব্য হয় এবং এই সূত্রের দ্বারা তিনি তাহাই করিয়াছেন, ইহা বলা যায়, তাহা হইলে এই সূত্রে তত্ত্বজ্ঞানীর পূর্বকৃত অগ্নিহোত্রের ফলাভাবে মহর্ষি “পাত্ৰচয়ান্তানুপপত্তি”কে হেতু বলিবেন কেন? ইহা চিন্তা করা আবশ্যক। মনে হয়, ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীন ব্যাখ্যাকারগণ এই সমস্ত চিন্তা করিয়াই এই সূত্রের অনুরূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সে ব্যাখ্যা পূর্বেই কথিত হইয়াছে। স্বধীগণ বৃত্তিকারোক্ত ব্যাখ্যায় পূর্বোক্ত বক্তব্যগুলি চিন্তা করিয়া এই সূত্রের প্রকৃতার্থ বিচার করিবেন।

ভাষ্যকার পূর্বে নানা প্রতিবাক্যের দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমের বেদবিহিতত্ব ও চতুরাশ্রমবাদ সমর্থন করিয়া একাশ্রমবাদের খণ্ডন করিয়াছেন। পরিশেষে আবার এখানে উক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রেও চতুরাশ্রমের বিধান থাকায় একাশ্রমবাদের উপপত্তি হইতে পারে না। অর্থাৎ ঋষিগ্রন্থীত ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রেও যখন চতুরাশ্রম বিহিত হইয়াছে, তখন উহা যে মূল বেদবিহিত সিদ্ধান্ত, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই। কারণ, আর ইতিহাসাদিতে বেদার্থেরই উপদেশ হইয়াছে। নচেৎ ঐ ইতিহাসাদির প্রামাণ্যই

সিদ্ধ হয় না। সুতরাং চতুরাশ্রমবাদ যে সর্বশাস্ত্রে কীৰ্ত্তিত সিদ্ধান্ত, ইহা স্বীকার্য হইলে গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রম নাই, এই মতের কোনরূপেই উপপত্তি হইতে পারে না; সুতরাং উহা অগ্রাহ্য। পূৰ্ব্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, ইতিহাস, পুরাণ ও ধৰ্ম্মশাস্ত্রের প্রামাণ্যই নাই; এতদ্ব্যতীত ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, বেদের “ব্রাহ্মণ”ভাগ—যাহা প্রমাণ বলিয়া উভয় পক্ষেরই স্বীকৃত, তাহাতেই যখন ইতিহাস ও পুরাণের প্রামাণ্য স্বীকৃত, তখন উহার অপ্রামাণ্য বলা যায় না। ভাষ্যকার ইহা বলিয়া বেদের “ব্রাহ্মণ”-ভাগ হইতে ইতিহাস ও পুরাণের প্রামাণ্যবোধক “তে বা খবেতে” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। অনুসন্ধান করিয়াও উক্তরূপ শ্রুতিবাক্যের মূলস্থান জানিতে পারি নাই। ছান্দোগ্যোপনিষদের সপ্তম অধ্যায়ের প্রথম খণ্ডে নারদ-সনৎকুমার-সংবাদে নারদের উক্তির মধ্যে “ইতিহাস-পুরাণং পঞ্চমং বেদানাং বেদং” এইরূপ শ্রুতিপাঠ আছে। (প্রথম খণ্ডের ভূমিকা, ২য় পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। সেখানে ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্য “বেদানাং বেদং” এই বাক্যের দ্বারা ব্যাকরণশাস্ত্র গ্রহণ করিয়াছেন। ব্যাকরণশাস্ত্র সকল বেদের বেদ অর্থাৎ বোধক। বৃহদারণ্যক উপনিষদের দ্বিতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ ব্রাহ্মণে “সাম-বেদোহধর্ক্বাস্কিরস ইতিহাসঃ পুরাণং” এইরূপ শ্রুতিপাঠ আছে। কিন্তু এখানে ভাষ্যকারের উদ্ধৃত শ্রুতিবাক্যে “অভাবদন্” এই ক্রিয়াপদের প্রয়োগ থাকায় উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, অধর্ক্ব ও অস্কিরা মুনিগণ ইতিহাস ও পুরাণের ব্যাখ্যা করিয়াছিলেন। তাহারাই বলিয়াছিলেন যে, ইতিহাস ও পুরাণ পঞ্চম বেদ এবং সমস্ত বেদের বেদ (বোধক), অর্থাৎ সকল বেদার্থের নির্ণায়ক। বস্তুতঃ ইতিহাস ও পুরাণের দ্বারা যে বেদার্থের নির্ণয় করিতে হইবে, ইহা মহাভারতাদি গ্রন্থে ঋষিগণই বলিয়া গিয়াছেন^১।

ফলকথা, এখানে ভাষ্যকারের উদ্ধৃত শ্রুতিবাক্য এবং পূৰ্ব্বোক্ত ছান্দোগ্য ও বৃহদারণ্যক উপনিষদের শ্রুতিবাক্যের দ্বারা ইতিহাস ও পুরাণের প্রামাণ্য যে বেদসম্বন্ধে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। অবশ্য বেদের অন্তর্গত ইতিহাস ও পুরাণও আছে। বেদব্যাখ্যাকার শঙ্করাচার্য্য ও সায়নাচার্য্য প্রভৃতি তাহাও প্রদর্শন করিয়াছেন। কিন্তু এখানে ভাষ্যকার যে বেদভিন্ন ইতিহাস ও পুরাণেরই

১। ইতিহাসপুরাণাভ্যাং বেদং সমুপবৃংহয়েৎ।

বিভেদ্যাপ্রদ্যোবেদো মাময়ং প্রতীক্যাত” — মহাভারত, আদিপর্ব, ১ম

উল্লেখ করিয়াছেন এবং তাঁহার উদ্ধৃত ঋতিবাক্যের দ্বারা চতুর্দশ ভিন্ন ইতিহাস ও পুরাণেরই প্রামাণ্য সমর্থিত হইয়াছে, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই। অত্যাশ্রয় “ইতিহাস ও পুরাণ পঞ্চম বেদ” এইরূপ উক্তির উপপত্তি হয় না। বস্তুতঃ বেদ হইতে ভিন্ন ইতিহাস ও পুরাণশাস্ত্র যে সুপ্রাচীন কালেও ছিল, ইহা বেদের দ্বারাই বুঝা যায়। বেদের ন্যায় পুরাণও যে সেই এক ব্রহ্ম হইতেই সমুদ্ভূত, ইহা অথর্ববেদসংহিতাতেও স্পষ্ট কথিত হইয়াছে এবং উহাতে বেদ ভিন্ন ইতিহাসেরও উল্লেখ আছে^১। তৈত্তিরীয় আরণ্যকের প্রথম প্রপাঠকের তৃতীয় অঙ্কবাক্যে “স্মৃতিঃ প্রত্যক্ষমৈতিহ্যমমুমানচতুষ্টয়ং” এই ঋতিবাক্যে “ঐতিহ্য” শব্দের দ্বারা ইতিহাস ও পুরাণশাস্ত্র কথিত হইয়াছে, ইহা মাধবাচার্য্য প্রভৃতি প্রাচীন মনীষিগণ বলিয়াছেন। পরন্তু উক্ত ঋতিবাক্যে “স্মৃতি” শব্দের দ্বারা স্মৃতিশাস্ত্র বা ধর্মশাস্ত্রও অবশ্যই বুঝা যায়। সুতরাং ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্যও যে ঋতিসম্মত এবং সুপ্রাচীন কালেও উহার অস্তিত্ব ছিল, ইহাও বুঝিতে পারা যায়। শতপথব্রাহ্মণের একাদশ ও চতুর্দশ কাণ্ডেও বেদভিন্ন ইতিহাস ও পুরাণের উল্লেখ আছে। গোড়ীয় নৈঋত্যাচার্য্য প্রভৃতি পাদশ্রীজীব গোস্বামী তত্ত্বসন্দর্ভের প্রারম্ভে পুরাণের প্রামাণ্যাদি বিষয়ে নানা প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন।

মূলকথা, বেদমূলক ইতিহাস পুরাণাদি শাস্ত্রও বেদের সমানকালীন এবং বেদবৎ প্রমাণ, ইহা বেদের দ্বারাই সমর্থিত হয়। পরবর্ত্তী কালে অত্যাশ্রয় ঋষিগণ ক্রমশঃ বেদবর্ণিত পূর্বোক্ত ইতিহাস পুরাণাদি শাস্ত্র অবলম্বন করিয়া, নানা গ্রন্থের দ্বারা ঐ সকল শাস্ত্রোক্ত তত্ত্ব নানাপ্রকারে প্রকাশ করিয়াছেন। তাঁহাদিগের ঐ সমস্ত গ্রন্থও ইতিহাস ও পুরাণাদি নামে কথিত হইয়াছে। ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য সমর্থন করিতে ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য না থাকিলে সর্বপ্রাণীর ব্যবহার লোপ হয়, সুতরাং লোকোচ্ছেদ হয়। ভাষ্যকার এখানে “প্রাণভূৎ” শব্দের দ্বারা মনুষ্যমাত্রই গ্রহণ করিয়াছেন বুঝা যায়। ধর্মশাস্ত্র মনুষ্যমাত্রেরই ব্যবহার প্রতিপাদক। ধর্মশাস্ত্রবক্তা মনুষ্যদি ঋষিগণ দস্যু ও

১। ঋঃ সামানি ছন্দোংসি পুরাণং যজুশ্চৈব সহ।

উল্খিষ্টাংজ্ঞায়ৈ সবেব দিবি দেবা দিবিপ্রভঃ ॥ অথর্ববেদসংহিতা—১১।৭।২৪।

“স বহুতীং দিশমনুব্রাচলৎ। তমিতহাসন্ত পুরাণন্ত গাথাশ্চ নার্যাশ্চসীশ্চানুব্রাচলন্”।—ঐ, ১৫।৬।১১।

পাশ্চাত্য মহাভাগেরও ধর্ম বলিয়াছেন^১। মহাভারতের শাস্তিপর্কের ১৩৩শ অধ্যায়ে দশাধর্ম কথিত হইয়াছে। এবং ১৩৫শ অধ্যায়ে দশভাগের প্রতি কর্তব্যের উপদেশ বর্ণিত হইয়াছে। ফলকথা, ধর্মশাস্ত্রে সর্ববিধ মানবেরই ধর্ম কথিত হইয়াছে, উহা অগ্রাহ্য করিয়া সকল মানবই উচ্ছৃঙ্খল হইলে সমাজস্থিতি থাকে না, স্তত্রাং লোকেচ্ছদ হয়। অতএব ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য অবশ্য স্বীকার্য। তাৎপর্য-টীকাকার এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, ধর্মশাস্ত্র সর্ব-জনেরই কর্তব্য ও অকর্তব্যের প্রতিপাদক বলিয়া সর্বজনপরিগৃহীত, অতএব ধর্ম-শাস্ত্রেরও প্রামাণ্য স্বীকার্য। বুদ্ধ প্রভৃতির শাস্ত্রসমূহ সর্বজনপরিগৃহীত নহে, বেদ-বিশ্বাসী আন্তিক আর্ধ্যগণ উহা গ্রহণ করেন নাই, এ জন্য সে সমস্ত শাস্ত্র প্রমাণ হইতে পারে না।

ভাষ্যকার ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য সমর্থন করিতে শেষে আবার বিশেষ যুক্তি প্রকাশ করিয়াছেন যে, “মন্ত্র” ও “ব্রাহ্মণ” নামক বেদের প্রামাণ্য যখন স্বীকৃত, তখন ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্যও স্বীকার্য, উহার অপ্ৰামাণ্যের উপপত্তি হয় না। কারণ, যে সমস্ত ঋষি “মন্ত্র” ও “ব্রাহ্মণ” নামক বেদের দ্রষ্টা ও প্রবক্তা, তাঁহারা ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের দ্রষ্টা ও প্রবক্তা। স্তত্রাং তাঁহাদিগের দৃষ্ট ও কথিত ইতিহাসাদি শাস্ত্রের অপ্ৰামাণ্য হইতে পারে না। তাহা হইলে বেদেরও অপ্ৰামাণ্য হইতে পারে। তাৎপর্য-টীকাকার এখানে ধর্মশাস্ত্রের বেদবৎ প্রামাণ্য সমর্থন করিতে একটি বিশেষ যুক্তি বলিয়াছেন যে, অনেক বৈদিক কর্ম্ম স্মৃতিশাস্ত্রোক্ত ইতিকর্তব্যতা অপেক্ষা করে এবং স্মৃতিশাস্ত্রোক্ত কর্ম্মও বৈদিক মন্ত্রাদিকে অপেক্ষা করে। অর্থাৎ বৈদিক মন্ত্রাদির সাহায্যে যেমন স্মৃতিশাস্ত্রোক্ত কর্ম্ম নির্বাহ করিতে হয়, তদ্রূপ অনেক বৈদিক কর্ম্ম স্মৃতিশাস্ত্রোক্তপদ্ধতি অনুসারেই করিতে হয়। বেদে ঐ সকল কর্ম্মের বিধি থাকিলেও কিরূপে উহা করিতে হইবে, তাহার পদ্ধতি পাওয়া যায় না। স্তত্রাং বেদের সহিত স্মৃতিশাস্ত্রের ঐরূপ সম্বন্ধ থাকায় স্মৃতিশাস্ত্রের (ধর্মশাস্ত্রের) বেদবৎ প্রামাণ্য স্বীকার করিতে হইবে। অন্যথা বেদ ও স্মৃতিশাস্ত্রের ঐরূপ সম্বন্ধের উপপত্তি হয় না। ভাষ্যকার শেষে বেদ এবং ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের প্রত্যেকেরই স্ব স্ব বিষয়ে প্রামাণ্য সমর্থন করিতে দ্বিতীয় যুক্তি প্রকাশ করিয়াছেন

১। দেশধর্ম্মান্ জাতিধর্ম্মান্ কুলধর্ম্মাংশ্চ শাস্বতান্।

পাশ্চাত্যগণধর্ম্মাংশ্চ শাস্ত্রেহস্মিন্মন্ত্রবান্ মনঃ ॥—মনঃসংহিতা, ১ম অঃ, ১১৮।

যে, “মন্ত্র” ও “ব্রাহ্মণ” রূপ বেদের বিষয় অর্থাৎ প্রতিপাদ্য যজ্ঞ ; ইতিহাস ও পুরাণের বিষয় লোকচরিত ; লোকব্যবহারের অর্থাৎ সকল মানবের কর্তব্য ও অকর্তব্যের ব্যবস্থা বা নিয়ম ধর্মশাস্ত্রের বিষয় । উক্ত সমস্ত বিষয়েরই প্রতিপাদক প্রমাণ আবশ্যক । কিন্তু উহার মধ্যে কোন একটি শাস্ত্রই পূর্বোক্ত সমস্ত বিষয়ের প্রতিপাদক নহে । ভিন্ন ভিন্ন শাস্ত্র উক্ত ভিন্ন ভিন্ন বিষয়েরই প্রতিপাদক । সুতরাং যেমন চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় এবং অহুমানাদি প্রমাণগুলি সকল বিষয়েরই প্রতিপাদক নহে, কিন্তু স্ব স্ব বিষয়েরই প্রতিপাদক হওয়ায় ঐ সমস্ত স্ব স্ব বিষয়ে প্রমাণ, তদ্রূপ পূর্বোক্ত বেদাদি শাস্ত্রও প্রত্যেকেই স্ব স্ব বিষয়ে প্রমাণ, ইহা স্বীকার্য ।

এখানে প্রণিধান করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকার পূর্বে “দ্রষ্টৃ প্রবক্তৃ সামান্ত্রাচ্চ” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের দ্রষ্টা ও বক্তা ঋষিগণই বেদেরও দ্রষ্টা ও বক্তা, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করায় তাঁহার মতে ভিন্ন ভিন্ন ঋষি-বিশেষই বেদবক্তা এবং তাঁহাদিগের প্রামাণ্যবশতঃই বেদের প্রামাণ্য, ইহা বুঝা যায় । পূর্বোক্ত “প্রধানশব্দমুপপত্তেঃ” ইত্যাদি (৫২ম) সূত্রের ভাষ্যেও ভাষ্যকার অল্প প্রসঙ্গে “ঋষি” শব্দের প্রয়োগ করায় তাঁহার মতে ঋষিই যে বেদের বক্তা, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায় । প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের সপ্তম, অষ্টম ও উনচত্বারিংশ সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকারের উক্তি বিশেষের দ্বারাও তাঁহার মতে বেদবাক্য যে ঋষিবাক্য, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায় । এবং দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের সর্বশেষ সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, “হাঁহারাই বেদার্থ-সমূহের দ্রষ্টা ও বক্তা, তাঁহারাি আয়ুর্কেন্দ্র প্রভৃতির দ্রষ্টা ও বক্তা ।” ভাষ্যকারের ঐ কথার দ্বারাও তাঁহার মতে যে, কোন এক আপ্ত ব্যক্তিই সকল বেদের বক্তা নহেন, বহু আপ্ত ব্যক্তিই সকল বেদের বক্তা, ইহাই বুঝা যায় “তেন প্রোক্তং” এই পাণিনি-সূত্রের মহাভাষ্যের দ্বারাও ঋষিগণই যে, বেদবাক্যের রচয়িতা, এই সিদ্ধান্ত বুঝিতে পারা যায়^১ । “সুশ্রুতসংহিতা”য় “ঋষিবচনং বেদঃ” এই উক্তির দ্বারাও বেদ যে ঋষিবাক্য, এই সিদ্ধান্ত বুঝিতে পারা যায়^২ । প্রাচীন বৈশেষি-

১ । “যস্যাপ্যর্থো নিত্যঃ, বাহুসৌ বর্ণান্দুপ্‌ব্যা” সাহনিত্যা” ইত্যাদি ।—মহাভাষ্য । “মহাপ্রলয়াদিষু বর্ণান্দুপ্‌ব্যা-বিনাশে পুনরুৎপাদ্য ঋষয়ঃ সংস্কার্যাত্তিশয়াদেবদার্থঃ শ্রুত্বা শব্দ-রচনাং বিবদন্তীত্যর্থঃ” । “তত্ত্বচ কঠাণ্যো বেদান্দুপ্‌ব্যাঃ কর্তার এব” ইত্যাদি ।—কৈয়ট ।

২ । “ঋষিবচনাচ্চ, ঋষিবচনং বেদো যথা কিশিদিজ্যায়ৎ মধুরমাছেরদিতি ।”—সুশ্রুত-সংহিতা, সূরস্থান, ৪০শ অঃ । ৮ ।

কাচার্য্য প্রশস্তপাদও আৰ্হজ্ঞানের লক্ষণ বলিতে ঋষিদিগকে বেদের বিধাতা বলিয়াছেন। সেখানে “শ্রায়কন্দলী”কার শ্রীধরভট্টও প্রশস্তপাদের ঐ কথা বলিয়া ব্যাখ্যা করিতে ঋষিদিগকে বেদের কর্তাই বলিয়াছেন। কিন্তু ঈশ্বরই বেদকর্তা, আর কেহই বেদকর্তা হইতেই পারেন না, ইহাও অনেক পূর্বাচার্য্য শাস্ত্র ও যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। তাৎপর্য্যটীকাকার শ্রীমদ্বাচস্পতিমিশ্র এবং উদয়নাচার্য্য, জয়ন্ত ভট্ট ও গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি শ্রায়চার্য্যগণ ঈশ্বরই বেদকর্তা, এই সিদ্ধান্তই বিশেষরূপে সমর্থন করিয়াছেন; ভাষ্যকার বাংলায়ন ও বাস্তিককার উদ্যোতকরের মতের ব্যাখ্যা করিতেও শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র ঋষিদিগকে বেদকর্তা বলেন নাই, তিনি ঈশ্বরকেই বেদকর্তা বলিয়াছেন। বস্তুতঃ সর্বাগ্রে পরমেশ্বর হইতেই যে বেদের উদ্ভব, বেদাদি সকল শাস্ত্রই পরমেশ্বরের নিঃশ্রুতি, ইহা শ্রুতি-সিদ্ধ সিদ্ধান্ত; উপনিষদে ইহা কথিত হইয়াছে। (প্রথম খণ্ডের ভূমিকা, ৩য় পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। পরমেশ্বর প্রথমে হিরণ্যগর্ভ ব্রহ্মাকে সৃষ্টি করিয়া, তাঁহাকে মনের দ্বারা বেদের উপদেশ করেন এবং প্রথম উৎপন্ন ব্রহ্মা, তাঁহার জ্যেষ্ঠ পুত্র অথর্বকে ব্রহ্ম-বিজ্ঞার উপদেশ করেন, ইহাও উপনিষদে কথিত হইয়াছে। (শ্বেতাশ্বতর উপ-নিষদের ষষ্ঠ অধ্যায়ের ১৮শ শ্রুতিবাক্য এবং মুণ্ডকোপনিষদের প্রথম শ্রুতিবাক্য দ্রষ্টব্য)। পরমেশ্বর প্রথমে যে, আদিকবি হিরণ্যগর্ভ ব্রহ্মাকে মনের দ্বারা বেদের উপদেশ করেন, ইহা শ্রুতি অনুসারে শ্রীমদ্ভাগবতের প্রথম স্কন্ধেও কথিত হইয়াছে, এবং কিরূপে সর্বাগ্রে পরমেশ্বর হইতে বেদের উদ্ভব হইয়াছে, পরে ভিন্ন ভিন্ন ঋষি-বিশেষ কিরূপে বেদলাভ করিয়া, উহার প্রচার করিয়াছেন এবং পরে পরমেশ্বরের অংশরূপে অবতীর্ণ হইয়া পরাশরনন্দন (বেদব্যাস) কিরূপে বেদের বিভাগ করিয়াছেন, ইহা শ্রীমদ্ভাগবতের প্রথম স্কন্ধের চতুর্থ অধ্যায়ে এবং দ্বাদশ স্কন্ধের ষষ্ঠ অধ্যায়ে সবিস্তর বর্ণিত হইয়াছে। ফল কথা, পুরাণ-বর্ণিত সিদ্ধান্তানুসারে ভাষ্যকার বাংলায়ন প্রভৃতি কোন কোন পূর্বাচার্য্য ঋষিগণকে বেদের বক্তা বলিলেও তাহাতে ঋষিগণই যে বেদের স্রষ্টা, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। ভাষ্যকার ঋষিগণকে বেদের বক্তা বলিলেও স্রষ্টা বলেন নাই, পরন্তু তাঁহাদিগকে বেদের স্রষ্টাও বলিয়াছেন, ইহাও প্রণিধান করা আবশ্যিক। বেদের স্রষ্টা বলিলে বেদ যে তাঁহাদিগেরই সৃষ্ট নহে, কিন্তু তাঁহাদিগের বিশুদ্ধ অন্তঃকরণে কালবিশেষে পরমেশ্বরের ইচ্ছায় বেদ প্রতিভাত হইয়াছে, ইহাই বুঝা যায়। যাহারা বেদের স্রষ্টা অর্থাৎ পরমেশ্বর যাহাদিগের বিশুদ্ধ অন্তঃকরণে কালবিশেষে বেদ প্রকাশ

করিয়া, তাঁহাদিগের দ্বারা বেদের প্রচার করিয়াছেন, তাঁহাদিগকে “ঋষি” বলা হইয়াছে। “ঋষি” ধাতুর অর্থ দর্শন। সুতরাং “ঋষি” ধাতুনিপ্পন্ন “ঋষি” শব্দের দ্বারা দ্রষ্টা বুঝা যাইতে পারে। তাহা হইলে বেদের প্রথম দ্রষ্টা হিরণ্যগর্ভকেও ঋষি বলা যায়। এবং তাহার পরে যাহারা বেদের দ্রষ্টা ও বক্তা হইয়াছেন, তাঁহারাও ঋষি। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের মতে তাঁহারা বেদের শ্রায় ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রেরও দ্রষ্টা ও বক্তা অর্থাৎ তাঁহার মতে বেদভিন্ন যে ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের সংবাদ বেদ হইতেই পাওয়া যায়, বেদবক্তা ঋষিগণই ঐ ইতিহাসাদিরও দ্রষ্টা ও বক্তা। সুতরাং তাঁহাদিগের প্রামাণ্যবশতঃ যেমন বেদের প্রামাণ্য স্বীকৃত, তদ্রূপ ঐ সমস্ত ইতিহাসাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্যও স্বীকার্য। কারণ ঐ ইতিহাসাদির দ্রষ্টা ও বক্তা ঋষিগণকে যথার্থদ্রষ্টা ও যথার্থবক্তা বলিয়া স্বীকার না করিলে তাহাদিগের দৃষ্ট ও কথিত বেদেরও প্রামাণ্য হইতে পারে না, ইহাই ভাষ্যকারের তাৎপর্য। মূল কথা, ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন বেদের দ্রষ্টা বা শাস্ত্র-যোনি পরমেশ্বরের প্রামাণ্যবশতঃ বেদের প্রামাণ্য না বলিয়া, বেদের দ্রষ্টা ও বক্তা হিরণ্যগর্ভ প্রভৃতির প্রামাণ্যবশতঃই বেদের প্রামাণ্য বলিয়াছেন। কারণ, সর্বজ্ঞ পরমেশ্বর বেদের কর্তা হইলেও ঐ বেদের দ্রষ্টা ও বক্তাদিগের প্রামাণ্য ব্যতীত বেদের প্রামাণ্য সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, তাঁহারা বেদের যথার্থ দ্রষ্টা ও যথার্থ বক্তা না হইলে তাঁহাদিগের কথিত বেদের অপ্রামাণ্য অনিবার্য। তাই ভাষ্যকার দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের শেষ সূত্রে “আপ্ত” শব্দের দ্বারা পরমেশ্বরকেই গ্রহণ না করিয়া, বেদের দ্রষ্টা ও বক্তা হিরণ্যগর্ভ প্রভৃতিকেই গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। ভাষ্যকার সেখানে বেদার্থের দ্রষ্টা ও বক্তাদিগকে আয়ুর্বেদাদিরও দ্রষ্টা ও বক্তা বলিয়া, আয়ুর্বেদাদির প্রামাণ্যের শ্রায় বেদেরও প্রামাণ্য, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। পরন্তু “শ্রায়কুসুমাজলি”র পঞ্চম স্তবকের শেষে বেদের পৌরুষেয়ত্ব সমর্থন করিতে উদয়নাচার্য্য বলিয়াছেন যে, বেদের “কাঠক,” “কালাপক” প্রভৃতি বহু নামে যে বহু শাখা আছে, ঐ সকল নামের দ্বারাও বুঝা যায় যে, পরমেশ্বরই প্রথমে “কঠ” ও “কলাপ” প্রভৃতি নামক বহু ব্যক্তির শরীরে অধিষ্ঠিত হইয়া এ সমস্ত শাখা বলিয়াছেন। নচেৎ বেদের শাখার ঐ সমস্ত নাম হইতে পারে না। তাহা হইলে তাঁহার মতে এক পরমেশ্বরই সকল বেদের কর্তা হইলেও তিনি বহু শরীরে অধিষ্ঠিত হইয়া সকল বেদের সৃষ্টি করায় সেই সেই শরীরের ভেদ গ্রহণ করিয়া বহু আপ্ত ব্যক্তিকে

বেদের কৰ্ত্তা বলা যায়। ভাষ্যকার বাংলায়ন উক্ত মতানুসারে উক্ত তাৎপৰ্য্যও বহু ব্যক্তিকে বেদের বক্তা বলিতে পারেন। তাহা হইলেও পরমেশ্বরই যে বেদের স্রষ্টা, এই সিদ্ধান্ত অব্যাহত থাকে। এ বিষয়ে দ্বিতীয় খণ্ডে পূৰ্বোক্ত উভয় মতের আলোচনা করিয়া সামঞ্জস্য-প্রদৰ্শন করিতে যথামতি চেষ্টা করিয়াছি। (দ্বিতীয় খণ্ড, ৩৫৫-৬১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। বেদের অপৌরুষেয়ত্ব-বাদী মীমাংসক-সম্প্রদায় বলিয়াছেন যে, “কঠ,” “কলাপ” ও “কৌথুম” প্রভৃতি নামক অনেক ব্যক্তি বেদের শাখাবিশেষের প্রকৃষ্ট অধ্যয়ন করিয়াছিলেন, এ জন্ত তাঁহাদিগের নামানুসারেই ঐ সমস্ত শাখার “কাঠক,” “কালাপক” ও “কৌথুম” প্রভৃতি নাম হইয়াছে। উদয়নাচার্য্য উক্ত যুক্তির খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু “শ্রায়মজরী”কার মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট একমাত্র ঈশ্বরই বেদের সৰ্ব্বশাখার কৰ্ত্তা, ইহাই সমর্থন করিয়াছেন। ইহার দ্বারা জয়ন্ত ভট্ট যে, উদয়নাচার্য্যের পূৰ্ব্ববর্তী অথবা উদয়নাচার্য্যের গ্রন্থ তিনি দেখিতে পান নাই, ইহা মনে হয়। কারণ, তিনি উক্ত বিষয়ে উদয়নাচার্য্যের যুক্তির খণ্ডন বা আলোচনা করেন নাই। উক্ত বিষয়ে তাঁহার নিজ মত-সমর্থনে উদয়নাচার্য্যের যুক্তির খণ্ডন বা সমালোচনা বিশেষ আবশ্যক হইলেও তিনি পূৰ্ণ বিচারক হইয়াও কেন তাহা করেন নাই, ইহা প্রণিধান করা আবশ্যক। জয়ন্ত ভট্ট বেদ সম্বন্ধে আরও অনেক বিচার করিয়া নিজ মতের সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহার নিজ মতে অথৰ্ববেদই সকল বেদের প্রথম। তিনি অথৰ্ববেদের বেদত্ব সমর্থন করিতে অনেক প্রমাণ প্রদৰ্শন করিয়াছেন এবং আয়ুর্বেদ বেদচতুষ্টয়ের অন্তর্গত নহে, উহা বেদ হইতে পৃথক্ শাস্ত্র, কিন্তু উহাও ঈশ্বর প্রণীত, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্যও “বৌদ্ধাধিকারে”র শেষ ভাগে আয়ুর্বেদও ঈশ্বরকৃত, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া, তদদৃষ্টান্তে বেদও ঈশ্বরকৃত, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। তিনিও সেখানে “বেদায়ুর্বেদাদিঃ” ইত্যাদি সম্বন্ধের দ্বারা আয়ুর্বেদ যে, বেদ হইতে পৃথক্ শাস্ত্র, ইহা প্রকাশ করিয়াছেন। বিষ্ণুপুরাণেও অষ্টাদশ বিদ্যার পরিগণনায় বেদচতুষ্টয় হইতে আয়ুর্বেদ ও ধনুর্বেদ প্রভৃতির পৃথক্ উল্লেখ হইয়াছে। বস্তুতঃ অথৰ্ববেদে আয়ুর্বেদের প্রতিপাত্ত অনেক তত্ত্বের উপদেশ থাকিলেও প্রচলিত “চরকসংহিতা” প্রভৃতি আয়ুর্বেদ শাস্ত্র যে মূল বেদ নহে, ইহা সকলেরই স্বীকার্য্য। ঐ সকল গ্রন্থের মূল আয়ুর্বেদ শাস্ত্রের উৎপত্তির ইতিহাস যাহা ঐ সকল গ্রন্থেই বর্ণিত হইয়াছে, তদ্বারাও সেই আয়ুর্বেদ নামক মূল শাস্ত্রও যে, বেদচতুষ্টয় হইতে পৃথক্

শাস্ত্র, কিন্তু উহাও সর্বজ্ঞ ঈশ্বরেরই উপদিষ্ট, ইহাই বুঝিতে পারা যায়। এ বিষয়ে দ্বিতীয় খণ্ডে (৩৫১-৫৩ পৃষ্ঠায়) কিছু আলোচনা করিয়াছি। বেদ সম্বন্ধে নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের সিদ্ধান্ত ও যুক্তি-বিচারাদি “জ্ঞানমঞ্জরী” গ্রন্থে জয়ন্ত ভট্ট এবং “বৌদ্ধাধিকার” গ্রন্থের শেষ ভাগে উদয়নাচার্য এবং “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি” গ্রন্থের শেষভাগে নবানৈয়ায়িক গবেষণ উপাধ্যায় বিশেষরূপে প্রকাশ করিয়াছেন। বিশেষ জিজ্ঞাস্য ঐ সকল গ্রন্থ পাঠ করিলে উক্ত বিষয়ে তাঁহাদিগের সকল কথা জানিতে পারিবে।

মূলকথা, ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন ঋষিগণকে বেদের বক্তা বলিলেও ঋষিগণই নিজ বুদ্ধির দ্বারা বেদ রচনা করিয়াছেন, ইহা তাঁহার সিদ্ধান্ত হইতে পারে না। কারণ, উহা শাস্ত্রবিরুদ্ধ সিদ্ধান্ত। শাস্ত্রবিশ্বাসী কোন পূর্বাচার্যই ঐরূপ সিদ্ধান্ত বলিতে পারেন না। বৈশেষিকাচার্য প্রশস্তপাদ ও শ্রীধর ভট্ট প্রভৃতিরও ঐরূপ সিদ্ধান্ত অভিমত হইতে পারে না। সুতরাং তাঁহারাও ঋষিগণকে বেদের বক্তা, এই তাৎপর্য্যেই বেদের কর্তা বলিয়াছেন, ইহাই বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ বেদের উচ্চারণ-কর্তৃত্বই ঋষিগণের বেদকর্তৃত্ব, ইহাই তাঁহাদিগের অভিমত বুঝিতে হইবে। পরন্তু পরবর্তী ঋষিগণ বেদানুসারে কৰ্ম্ম করিয়াই ঋষিত্ব লাভ করিয়াছেন। সুতরাং তাঁহাদিগের পূর্বেও বেদের অস্তিত্ব স্বীকার করিতেই হইবে। তাহারা বেদকে প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করায় বেদের প্রামাণ্য গৃহীত হইয়াছে, এবং তাঁহারা বেদানুসারে কৰ্ম্ম করিয়া, ঐ সমস্ত কৰ্ম্মের প্রত্যক্ষ ফলও লাভ করায় বেদ যে সত্যার্থ, ইহাও তখন হইতে প্রতিপন্ন হইয়াছে। পরন্তু বেদে এমন বহু বহু অলৌকিক তত্ত্বের বর্ণন আছে, যাহা প্রথমে সর্বজ্ঞ ব্যতীত আর কাহারও জ্ঞানগোচর হইতেই পারে না। সুতরাং বেদ যে, সেই সর্বজ্ঞ পরমেশ্বর হইতেই প্রথমে সমুদ্ভূত, সুতরাং তাহার প্রামাণ্য আছে, ইহা স্বীকার্য্য। পরন্তু ইহাও প্রাণধানপূর্বক চিন্তা করা আবশ্যক, যে স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্রের জ্ঞান বেদও ঋষিপ্রণীত হইলে বেদকর্তা ঋষিগণ, বেদ রচনার পূর্বে কোন শাস্ত্রের সাহায্যে জ্ঞান লাভ করিয়া বেদ রচনা করিয়াছেন, ইহা অবশ্যই বলিতে হইবে। কারণ, অনধীতশাস্ত্র ও বৈদিক তত্ত্বে সর্বথা অজ্ঞ কোন ব্যক্তিই নিজ বুদ্ধির দ্বারা বেদ রচনা করিতে পারেন না। ঋষিগণ তপশ্চালক জ্ঞানের দ্বারা বেদ রচনা করিয়াছেন, ইহা বলিলেও তাঁহাদিগের ঐ তপশ্চাও কোন শাস্ত্রোপদেশসাপেক্ষ, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কারণ প্রথমে কোনরূপ শাস্ত্রোপদেশ ব্যতীত কোন ব্যক্তিই শাস্ত্রমাত্রগম্য তত্ত্বের জ্ঞানলাভ।

ও তজ্জগৎ তপশ্চাদি করিতে পারেন না। কিন্তু বেদের পূর্বে আর যে কোন শাস্ত্র ছিল, এ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। বেদই সর্ববিজ্ঞার আদি, ইহা এখনও সকলেই স্বীকার করেন। পাশ্চাত্যগণের নানারূপ কল্পনায় সুদূর কোন প্রমাণ নাই। সুতরাং বেদ, স্মৃতি পুরাণাদির জ্ঞায় ঋষিপ্রণীত নহে, বেদ সর্বজ্ঞ ঈশ্বর হইতেই প্রথমে সমুদ্ভূত, তিনিই হিরণ্যগর্ভ ত্রক্ষাকে সৃষ্টি করিয়া, প্রথমে তাঁহাকে মনের দ্বারা বেদের উপদেশ করেন, পরে তাঁহা হইতে উপদেশপরম্পরাক্রমে ঋষিসমাজে বেদের প্রচার হইয়াছিল, এই সিদ্ধান্তই সম্ভব ও সমীচীন এবং উহাই আমাদের শাস্ত্রসিদ্ধ সিদ্ধান্ত। হিরণ্যগর্ভ হইতে বেদ লাভ করিয়া, ক্রমে ঋষি পরম্পরায় বেদের মৌখিক উপদেশের আরম্ভ হয়। সুপ্রাচীন কালে ঐরূপেই বেদের রক্ষা ও সেবা হইয়াছিল। বেদ লিখিয়া উহার অধ্যয়ন ও অধ্যাপনাদি তখন ছিল না। বেদগ্রন্থ লিখিয়া সর্বসাধারণের মধ্যে উহার প্রচার প্রাচীন কালে ঋষিগণের মতে বেদবিজ্ঞার রক্ষার উপায় বলিয়া বিবেচিত হয় নাই। পরন্তু উহা বেদবিজ্ঞার ধ্বংসের কারণ বলিয়াই বিবেচিত হইয়াছে। তাই মহাভারতে বেদবিক্রেতা ও বেদলেখকগণের বিশেষ নিন্দা করা হইয়াছে^১। বস্তুতঃ বর্তমান সময়ে লিখিত বেদগ্রন্থ ও উহার ভাষ্যাদির সাহায্যে নিজে নিজে বেদের যেরূপ চর্চা হইতেছে, ইহা প্রকৃত বেদবিজ্ঞালাভের উপায় নহে। ঐরূপ চর্চার দ্বারা বেদের প্রকৃত সিদ্ধান্ত বুঝা যাইতে পারে না। যথাশাস্ত্র ত্রক্ষচর্যা ও গুরুকুলবাস ব্যতীত বেদ-বিজ্ঞালাভ হইতে পারে না। প্রাচীন ঋষিগণ ঐরূপ শাস্ত্রোক্ত উপায়েই বেদবিজ্ঞালাভ করিয়া পরে ঐ বেদার্থ স্মরণপূর্বক সকল মানবের মঙ্গলের জন্য স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্র নির্মাণ করিয়াছেন। তাঁহাদিগের প্রণীত ঐ সমস্ত শাস্ত্র বেদমূলক, সুতরাং বেদের প্রামাণ্যবশতঃই ঐ সমস্ত শাস্ত্রেরও প্রামাণ্য সিদ্ধ হইয়াছে।

তাপর্ধ্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র ঋষিপ্রণীত ইতিহাস পুরাণাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, যদিও মন্বাদি ঋষিগণ স্বয়ং অমুভব করিয়াও উপদেশ করিতে পারেন, অর্থাৎ তাঁহারা অলৌকিক যোগশক্তির প্রভাবে নিজে প্রত্যক্ষ করিয়াই সেই সমস্ত প্রত্যক্ষ তত্ত্বের উপদেশ করিতে পারেন, ইহা সম্ভব; তাহা হইলে তাঁহাদিগের প্রণীত শাস্ত্র স্বতন্ত্র ভাবেই প্রমাণ হইতে পারে, কিন্তু

১। বেদবিক্রয়গণৈশ্চ বেদানাগৈশ্চ দৃশ্যকাঃ।

বেদানাং লেখকশ্চৈব তে বৈ নিরয়গামিনঃ ॥—অনুশাসন পর্ব। ২০ অঃ, ৭২ম শ্লোক

তীহাদিগের প্রণীত স্মৃত্যাদিশাস্ত্রের বেদমূলকত্বই যুক্ত। বাচস্পতি মিশ্র মনুসংহিতার বচন^১ উদ্ধৃত করিয়া, উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। বস্তুতঃ ঋষিপ্রণীত স্মৃত্যাদি শাস্ত্র যে বেদমূলকত্ববশতঃই প্রামাণ্য, উহার স্বতন্ত্র প্রামাণ্য নাই, ইহা ঋষিগণ নিজেই বলিয়া গিয়াছেন। পূর্বমীমাংসা দর্শনে স্মৃতিপ্রামাণ্য বিচারে “বিরোধে ত্বনপেক্ষং স্মাদসতি হুতুমানঃ” (১।৩।৩) এই সূত্রের দ্বারা মহর্ষি জৈমিনি ঋতিবিরুদ্ধ স্মৃতির অপ্রামাণ্য এবং ঋতির অবিরুদ্ধ স্মৃতির ঋতিমূলকত্ববশতঃই প্রামাণ্য, ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন। মীমাংসা-ভাষ্যকার শবরস্বামী ঋতিবিরুদ্ধ স্মৃতির উদাহরণ প্রদর্শন করিয়াছেন। বার্তিকাকার কুমারিল উহা স্বীকার করেন নাই। তিনি শবর-স্বামীর উদ্ধৃত স্মৃতির সহিত ঋতির বিরোধ পরিহার করিয়া, শবরস্বামীর মত অগ্রাহ্য করিয়াছেন। কিন্তু মহর্ষি জৈমিনি যখন “বিরোধে ত্বনপেক্ষং স্মাৎ” এই বাক্যের দ্বারা ঋতিবিরুদ্ধ স্মৃতির অপ্রামাণ্য বলিয়াছেন, তখন তাঁহার মতে ঋতি-বিরুদ্ধ স্মৃতি অবশ্যই আছে, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। শবরস্বামী ঋতিবিরুদ্ধ স্মৃতির আরও অনেক উদাহরণ প্রদর্শন করিয়াছেন। সেগুলিও বিচার করিয়া ঋতিবিরুদ্ধ হয় কি না, তাহা দেখা আবশ্যক। শারীরকভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও জৈমিনির পূর্বোক্ত সূত্র উদ্ধৃত করিয়া, উহার দ্বারা ঋতিবিরুদ্ধ স্মৃতির অপ্রামাণ্য যে, আর্থ সিদ্ধান্ত, উহা তাঁহার নিজের কল্পিত নহে, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। মূল কথা, ঋষিপ্রণীত স্মৃত্যাদি শাস্ত্রের যে, বেদমূলকত্ববশতঃই প্রামাণ্য, ইহাই আর্থ সিদ্ধান্ত। স্বতরাং “জ্ঞানমঞ্জরী”কার জয়ন্ত ভট্ট প্রভৃতি কোন কোন পূর্বাচার্য্য মতাদি ঋষিপ্রণীত শাস্ত্রের স্বতন্ত্র প্রামাণ্য সমর্থন করিলেও উক্ত সিদ্ধান্ত ঋষিমত-বিরুদ্ধ বলিয়া স্বীকার করা যায় না। জয়ন্তভট্টও শেষে উক্ত নবীন সিদ্ধান্ত পরিত্যাগ করিয়া স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্রের বেদমূলকত্ববশতঃই প্রামাণ্য, এই প্রাচীন সিদ্ধান্তই গ্রহণ করিয়াছেন। এবং শৈবশাস্ত্র ও পঞ্চরাত্র শাস্ত্রকেও ঈশ্বরবাক্য ও বেদের অবিরুদ্ধ বলিয়া, ঐ উভয়েরও প্রামাণ্য সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু বেদ-বিরুদ্ধ বলিয়া বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য তিনিও স্বীকার করেন নাই।

১। “বেদোহখিলো ধর্মমূলং স্মৃতিশীলে চ তন্মিদং।

আচারশ্চৈব সাধনামাত্মনস্তৃষ্টিরেব চ।”

“যঃ কাল্চং কস্যাচিন্মেমা মনুনা পরিকীর্তিতঃ।

স সর্বেহির্ভাহিতো বেদে সম্বজ্ঞানময়ো হি সঃ”—মনুসংহিতা, ২য় অঃ, ৬।৭।

জয়ন্ত ভট্ট শেষে পূর্বকালে বেদপ্রামাণ্যবিশ্বাসী আন্তিকসম্প্রদায়ের মধ্যেও অনেকে যে, বৌদ্ধাদি শাস্ত্রেরও প্রামাণ্য সমর্থন করিতেন, ইহাও প্রকাশ করিয়াছেন। তাঁহাদিগের মধ্যে এক সম্প্রদায় বলিতেন যে, বুদ্ধ ও অর্হৎ প্রভৃতিও ঈশ্বরের অবতার। ধর্মের মানি ও অধর্মের অভ্যুত্থাননিবারণের জন্য ভগবান বিষ্ণুই বুদ্ধাদিরূপেও অবতীর্ণ হইয়াছেন। “যদা যদা হি ধর্মস্য” ইত্যাদি ভগবদ্গীতাবাক্যের দ্বারাও ইহা প্রতিপন্ন হয়। সুতরাং বুদ্ধপ্রভৃতির বাক্যও ঈশ্বর-বাক্য বলিয়া বেদবৎ প্রামাণ্য। তাঁহারা অধিকারিবিশেষের জন্যই বিভিন্ন শাস্ত্র বলিয়াছেন। বেদেও অধিকারিবিশেষের জন্য পরস্পর-বিরুদ্ধ নানাবিধ উপদেশ আছে। সুতরাং একই ঈশ্বরের পরস্পর বিরুদ্ধার্থ নানাবিধ বাক্য থাকিলেও উহার অপ্রামাণ্য হইতে পারে না। বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য-সমর্থক অপর এক সম্প্রদায় বলিতেন যে, বৌদ্ধাদি শাস্ত্র ঈশ্বরবাক্য নহে, কিন্তু উহাও স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্রের ন্যায় বেদমূলক। সুতরাং উহারও প্রামাণ্য আছে। মনুসংহিতার “যঃ কশ্চিৎ কশ্চনিক্ক্ষমো মনুনা পরিকীর্ষিতঃ” ইত্যাদি বচনে যেমন “মহু” শব্দের দ্বারা স্মৃতিকার অত্রি, বিষ্ণু, হারীত ও যাজ্ঞবল্ক্যাদি ঋষিকেও গ্রহণ করা হয়, তদ্রূপ বুদ্ধপ্রভৃতিকেও গ্রহণ করা যাইতে পারে। তাঁহারাও অধিকারিবিশেষের জন্য বেদার্থেরই উপদেশ করিয়াছেন। তাঁহাদিগের ঐ সমস্ত উপদেশও বেদমূলক স্মৃতিবিশেষ। সুতরাং মন্বাদি স্মৃতির ন্যায় উহারও প্রামাণ্য আছে। জয়ন্ত ভট্ট বিচারপূর্বক উক্ত উভয় পক্ষেরই সমস্ত কথা প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু তিনি পূর্বেই তাঁহার নিজমতের সংস্থাপন করায় অনাবশ্যক বোধে ও গ্রন্থগৌরবভয়ে শেষে আর উক্ত মতের খণ্ডন করেন নাই। কিন্তু তাই বলিয়া তিনি শেষে যে বেদবাহু বৌদ্ধাদি শাস্ত্রেরও প্রামাণ্য স্বীকার করিয়া স্বাধীন চিন্তা ও উদারতার পরিচয় দিয়া গিয়াছেন, ইহা বুঝা যায় না। কারণ, পূর্বে তিনি যে সমস্ত যুক্তির অবতারণা করিয়া বেদবাহু বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের অপ্রামাণ্য সমর্থন করিয়াছেন এবং তাঁহার পূর্বোক্ত বিচারের উপসংহারে “তস্মাৎ পূর্বোক্তানামেব প্রামাণ্যমাগমানানং ন তু বেদবাহুনামিতি স্থিতং” এই বাক্যের দ্বারা যে নিজ সিদ্ধান্ত স্পষ্ট ভাষায় ব্যক্ত করিয়াছেন, তাহার প্রতি মনোযোগ করিলে তাঁহার নিজমতে যে বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য নাই, এ বিষয়ে কোন সংশয় থাকে না। পরন্তু তিনি পূর্বে তাঁহার নিজমত সমর্থন করিতে “তথা চৈতে বৌদ্ধাদয়োহপি দূরাঙ্গানঃ” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা বৌদ্ধাদি সম্প্রদায়কে

কিরূপ তিরস্কার করিয়াছেন, তাহার প্রতিও মনোযোগ করা আবশ্যক (“ন্যায়মঞ্জরী”, ২৬৬—৭০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । পরন্তু জয়ন্ত ভট্ট “ন্যায়মঞ্জরী”য় প্রারম্ভে (চতুর্থ পৃষ্ঠায়) বৌদ্ধদর্শন বেদবিরুদ্ধ, সূত্রবাং উহা বেদাদি চতুর্দশ বিদ্যান্যায়নের অন্তর্গত হইতেই পারে না, ইহাও অসংকোচে স্পষ্ট বলিয়াছেন । সূত্রবাং তিনি যে বৌদ্ধাদি শাস্ত্রেরও প্রামাণ্য স্বীকার করিয়া গিয়াছেন, ইহা কোনরূপেই বুঝা যায় না । পরন্তু বৌদ্ধাদি শাস্ত্রও বেদমূলক, এই পূর্বোক্ত মত স্বীকার করিলে তুল্যভাবে পৃথিবীর সকল সম্প্রদায়ের সকল শাস্ত্রকেই বেদমূলক বলা যায় । অর্থাৎ অধিকারিবিশেষের জন্যই বেদ হইতেই ক্রমশঃ ভিন্ন ভিন্ন সমস্ত শাস্ত্রের সৃষ্টি হইয়াছে, বেদবাহ কোন ধর্ম বা শাস্ত্র নাই, ইহাও বলিতে পারা যায় । জয়ন্ত ভট্টও এই আপত্তির উত্থাপন করিয়া, তদুত্তরে যাহা বলিয়াছেন, তাহা কোন সম্প্রদায়ই স্বীকার করেন না । কারণ, পৃথিবীর কোন সম্প্রদায়ই নিজের ধর্মশাস্ত্রকে ঐ শাস্ত্রকর্তার লোভ-মোহ-মূলক বলিয়া স্বীকার করিতে পারেন না । অন্য কেহ তাহা বলিলে অপরেও তদ্রূপ, অন্য শাস্ত্রকে কর্তার লোভ-মোহ-মূলক বলিতে পারেন । সূত্রবাং এ বিবাদের মীমাংসা কিরূপে হইবে ? জয়ন্ত ভট্টই বা পূর্বোক্ত মতের সমর্থন করিতে যাইয়া পূর্বোক্ত আপত্তি খণ্ডন করিতে উহার সর্বসম্মত উত্তর আর কি বলিবেন ? ইহাও প্রাধান্যপূর্বক চিন্তা করা আবশ্যক । বস্তুতঃ বৈদিক ধর্মরক্ষক পরম আস্তিক জয়ন্ত ভট্টের মতেও বৌদ্ধাদি শাস্ত্র বেদবিরুদ্ধ বলিয়া প্রমাণ নহে । কারণ, বেদ-বিরুদ্ধ শাস্ত্রের প্রামাণ্য স্বাধিগণ স্বীকার করেন নাই । বেদবাহ সমস্ত স্মৃতি ও দর্শন নিষ্ফল, অর্থাৎ উহার প্রামাণ্য নাই, ইহা ভগবান মনুও স্পষ্ট বলিয়াছেন^১ । সূত্রবাং মনুর সময়েও যে বেদবাহ শাস্ত্রের অস্তিত্ব ছিল, এবং উহা তখন আস্তিক সমাজে প্রমাণ বলিয়া পরিগৃহীত হয় নাই, ইহা অবশ্যই বুঝা যায় । সূত্রবাং জয়ন্ত ভট্টও মনুমত-বিরুদ্ধ কোন মতের গ্রহণ করিতে পারেন না ।

এখন প্রকৃত কথা স্মরণ করিতে হইবে যে, এই “অপবর্গ-পরীক্ষা প্রকরণে” মহর্ষি গোতম প্রথম পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, ঋণানুবদ্ধগ্রন্থক অপবর্গার্থ অনুষ্ঠানের সময় না থাকায় অপবর্গ অসম্ভব । ভাষ্যকর ঐ প্রথম পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে মহর্ষির

১ । বা বেদবাহ্যাঃ স্মৃতয়ো বাশ্চ কাশ্চ কদৃশ্টয়ঃ ।

সংখ্যতা বিফলাঃ প্রেতা তমোনিষ্ঠা হি তাঃ স্মৃতাঃ ॥—মনুসংহিতা, ১২শ অ, ১৫ ।

তাৎপর্যানুসারে বলিয়াছেন যে, গৃহস্থশ্রমীর পক্ষেই শাস্ত্রের পূর্বোক্ত ঋণত্বয় মোচনের ব্যবস্থা আছে। সুতরাং প্রকৃত বৈরাগ্যবশতঃ শাস্ত্রানুসারে সন্ন্যাসাশ্রম গ্রহণ করিলে তখন আর তাঁহার পূর্বোক্ত “ঋণানুবন্ধ” না থাকায় অপবর্গার্থ অনুষ্ঠানের সময় ও অধিকার আছে ; অতএব অপবর্গ অসম্ভব নহে। কিন্তু সন্ন্যাসাশ্রম যদি বেদবিহিত না হয়, যদি একমাত্র গৃহস্থশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রমই নাই, ইহাই শাস্ত্রসিদ্ধান্ত হয়, তাহা হইলে ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত সমাধান কোনরূপে সম্ভব হয় না। তাই ভাষ্যকার পরে তাঁহার পূর্বোক্ত সমাধান সমর্থন করিতে নিজেই পূর্বপক্ষ প্রকাশ করিয়া, সন্ন্যাসাশ্রম যে বেদবিহিত, ইহা নানা প্রতিবাক্যের দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন, এবং সর্বশেষে ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্ম-শাস্ত্রেও চতুর্থাশ্রমেরই বিধান আছে বলিয়া তদ্বারাও নিজ মত সমর্থন করিয়াছেন এবং উহা সমর্থন করিতে ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রেরও যে প্রামাণ্য আছে, ইহা শাস্ত্র ও যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন।

এখানে ইহাও স্মরণ করা আবশ্যিক যে, ভাষ্যকার পূর্বোক্ত “প্রধান-শাস্ত্রানুপপত্তেঃ” ইত্যাদি (৫২ম) সূত্রের ভাষ্যে প্রথমে বিশেষ বিচারপূর্বক গৃহস্থশ্রমীর পক্ষেই “ঋণানুবন্ধ” সমর্থন করায় বুঝা যায় যে, তাঁহার মতে ব্রহ্মচর্যাশ্রমে থাকিয়াও কোন অধিকারি বিশেষ মোক্ষার্থ শ্রবণ মননাদির অনুষ্ঠান করিতে পারেন। তখন তাঁহার পক্ষে যজ্ঞাদি কর্মের কর্তব্যতা না থাকায় মোক্ষার্থ অনুষ্ঠান অসম্ভব নহে। চিরকুমার নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারীর পক্ষে উহা সম্ভবই হয়। সুতরাং ব্রহ্মচর্যাশ্রমে থাকিয়াও অধিকারি বিশেষের তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া মোক্ষ লাভ হইতে পারে। প্রকৃত অধিকারী হইলে যে কোন আশ্রমে থাকিয়াও তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া মোক্ষ লাভ করা যায়। তত্ত্বজ্ঞান বা মোক্ষলাভে সন্ন্যাসাশ্রম নিয়ত কারণ নহে, ইহাও সুপ্রাচীন মত আছে। শারীরক-ভাষ্য ও ছান্দোগ্য উপনিষদের ভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্যও উক্ত সুপ্রাচীন মতের বিশদ প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু তিনি উক্ত মতের খণ্ডন করিয়া, সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত যে মুক্তি হইতে পারে না, এই মতের সমর্থন করিয়াছেন। তিনি ছান্দোগ্য উপনিষদের দ্বিতীয় অধ্যায়ের ত্রয়োবিংশ খণ্ডের প্রারম্ভে “ব্রহ্মসংস্থোহমৃতম্বেতি” এই প্রতিবাক্যে “ব্রহ্মসংস্থ” শব্দের অর্থ চতুর্থাশ্রমী সন্ন্যাসী এবং ঐ অর্থেই ঐ শব্দটি রুঢ়, ইহা বিশেষ বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। তাহা হইলে সন্ন্যাসাশ্রমীই অমৃতত্ব (মোক্ষ) লাভ করেন, অন্ত্যস্ত আশ্রমিগণ পুণ্যলোক প্রাপ্ত

হন, কিন্তু মোক্ষ লাভ করিতে পারেন না, এই সিদ্ধান্তই উক্ত ছান্দোগ্য
 শ্রুতিবাক্যের দ্বারা অবশ্য বুঝা যায়। কিন্তু পরবর্ত্তী অনেক আচার্য্য শঙ্করের ঐ
 মত স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের কথা এই যে, যখন তত্ত্বজ্ঞানই মোক্ষের
 সাক্ষাৎ কারণরূপে শ্রুতির দ্বারা অবধারিত হইয়াছে, তখন মোক্ষলাভে
 সন্ন্যাসাশ্রম যে, নিয়ত কারণ, ইহা কখনই শ্রুতির সিদ্ধান্ত হইতে পারে না।
 কারণ, অধিকারি বিশেষের পক্ষে সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীতও মোক্ষজনক তত্ত্বজ্ঞান
 জন্মিতে পারে। সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত যে, কাহারই তত্ত্বজ্ঞান জন্মিতেই পারে না,
 ইহা স্বীকার করা যায় না। গৃহস্থাশ্রমী রাজর্ষি জনক প্রভৃতি ও মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য
 প্রভৃতির তত্ত্বজ্ঞান জন্মিয়াছিল ইহা উপনিষদের দ্বারা ই প্রতাপন্ন হয়। নচেৎ
 তাঁহারা অপরকে তত্ত্বজ্ঞানের চরম উপদেশ করিতে পারেন না। মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য
 যে, তত্ত্বজ্ঞান লাভের জন্তই শেষে সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছিলেন, ইহা স্বীকার
 করিবার কোন কারণ নাই। বস্তুতঃ গৃহস্থাশ্রমীও যে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিলে
 মোক্ষ লাভ করিতে পারেন, ইহা সংহিতাকার মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য স্পষ্টই বলিয়াছেন^১।
 “তত্ত্বচিন্তামণি”কার গঙ্গেশ উপাধ্যায়ও “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি”র শেষে উক্ত মত
 সমর্থন করিতে যাজ্ঞবল্ক্যের ঐ বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। আরও অনেক আচার্য্য
 যাজ্ঞবল্ক্যের ঐ বচন উদ্ধৃত করিয়া গৃহস্থেরও মুক্তি সমর্থন করিয়াছেন। পরন্তু
 মহুসংহিতার শেষে তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তি যে, যে কোন আশ্রমে বাস করিয়াও
 ইহলোকেই মুক্তি (জীবমুক্তি) লাভ করেন, ইহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে^২। উক্ত বচনে
 “ব্রহ্মভূয়” শব্দের প্রয়োগ করিয়া চরম মুক্তিই কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়।
 সূত্রায়ং সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত যে মুক্তি হইতে পারে না, এই মত সকলে স্বীকার
 করেন নাই।

সে যাহাই হউক, মূলকথা সন্ন্যাসাশ্রমও বেদবিহিত। জাবাল উপনিষদে
 উহার স্পষ্ট বিধিবাক্য আছে। নারদপরিব্রাজক উপনিষৎ, সন্ন্যাসোপনিষৎ ও
 কঠকন্দোপনিষৎ প্রভৃতি উপনিষদে সন্ন্যাসীর প্রকারভেদ ও কর্তব্য অকর্তব্য প্রভৃতি

১। ন্যায়াগভধনস্তত্ত্বজ্ঞাননিষ্ঠোহতিথিপ্রিয়ঃ।

প্রাথমিকং সত্যবাদীচ গৃহস্থে হপি বিমুচ্যতে ॥—যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা, অধ্যায়প্রকরণ,
 ১০৫ শ্লোক।

২। বেদশাস্ত্রার্থতত্ত্বজ্ঞো যত্র কদাপ্রমে বসন্।

ইহৈব লোকে তিষ্ঠন্ স ব্রহ্মভূয় কণতে ॥—মনুসংহিতা, ১২শ অঃ, ১০২ শ্লোক ॥

সমস্তই কথিত হইয়াছে। মন্বাদিসংহিতাতেও উহা কথিত হইয়াছে।
 বাজবল্যসংহিতার টীকাকার অপরাক্ষ উক্ত বিষয়ে বিশেষ বিচার করিয়াছেন।
 বেদান্তদর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাদের বিংশ শ্লোকের ভাষ্যভামতীর টীকা
 “বেদান্তকল্পতরু” ও উহার “কল্পতরুপরিমল” টীকায় নানা প্রমাণের উল্লেখপূর্বক
 ঐ সমস্ত বিষয়ের সবিস্তর বর্ণন ও পাণ্ডিত্যপূর্ণ বিচার আছে। কমলাকর
 ভট্টকৃত “নির্ণয়সিদ্ধু” গ্রন্থের শেষভাগে সন্ন্যাসীর প্রকারভেদ ও সন্ন্যাসগ্রহণের
 বিধি-পদ্ধতি প্রভৃতি কথিত হইয়াছে। কাশীধাম হইতে মুদ্রিত “যতিধর্মনির্ণয়”
 নামক সংগ্রহগ্রন্থে সন্ন্যাসী ও সন্ন্যাসাশ্রম সম্বন্ধে সমস্ত বক্তব্য নানা শাস্ত্র-প্রমাণের
 সহিত লিখিত হইয়াছে। বিশেষ জিজ্ঞাসু ঐ সমস্ত গ্রন্থ পাঠ করিলে উক্ত বিষয়ে
 সকল কথা জানিতে পারিবেন। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য যে দশনামী সন্ন্যাসীসম্প্রদায়ের
 প্রবর্তন করিয়াছিলেন, তাঁহাদিগের নাম ও লক্ষণাদি “বৃহৎশঙ্করবিজয়” ও “মঠান্নায়”
 প্রভৃতি পুস্তকে লিখিত আছে^১। “মঠান্নায়” পুস্তকে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের
 সংস্থাপিত জ্যোতির্মঠ (জ্যোতীর্মঠ), শারদামঠ, শৃঙ্গেরী মঠ ও গোবর্দ্ধন মঠের
 পরিচয়াদি এবং শঙ্করাচার্য্যের “মহামুশাসন” ও আছে। শঙ্করাচার্য্যের সময় হইতে
 তাঁহার প্রবর্তিত দশনামী সন্ন্যাসিগণই ভারতে সন্ন্যাসীর প্রথম স্থান অধিকার
 করিয়া, অষ্টমত বেদান্ত-সিদ্ধান্তের প্রচার ও রক্ষা করিয়া গিয়াছেন এবং তাঁহারা
 অপর অধিকারী শিষ্যকে সন্ন্যাসদীক্ষা দিয়া গিয়াছেন। শ্রীচৈতন্যদেবও কেশব
 ভারতীর নিকটে সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছিলেন। ঈশ্বর পুরী ও কেশবভারতী
 মাধবসম্প্রদায়ভুক্ত বৈষ্ণব সন্ন্যাসী, ইহা কোন কোন পুস্তকে লিখিত হইলেও পুরী
 ও ভারতী, এই নামদ্বয় যে, শঙ্করাচার্য্যের উপদিষ্ট দশ নামেরই অন্তর্গত, ইহাও
 চিন্তা করা আবশ্যক। এবং শ্রীচৈতন্যদেব যে রামানন্দ রায়ের নিকটে “আমি হই
 মায়াবাদী সন্ন্যাসী” এই কথা কেন বলিয়াছিলেন, ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক।
 আমরা বুঝিয়াছি যে দশনামী সন্ন্যাসীদিগের মধ্যেই পরে অনেকে নিজের
 অনধিকার বুঝিতে পারিয়া ভক্তিমার্গ অবলম্বনপূর্বক বৈষ্ণবসম্প্রদায়ে প্রবিষ্ট
 হইয়াছিলেন। এ বিষয়ে বহু বক্তব্য আছে। বাহুল্যভয়ে এখানে ঐ সমস্ত
 বিষয়ের বিস্তৃত আলোচনা করিতে পারিলাম না ॥ ৬১ ॥

১। তীর্থপ্রম-বনারণ্য-গরি-পম্বত-সাগরাঃ ।

সম্ভবতী ভারতীচ পুঁর্নগীত দশ কীর্তিতাঃ ॥—“বৃহৎশঙ্করবিজয়” ও “মঠান্নায়”
 প্রভৃতি ।

ভাষ্য। যৎ পদনরেতৎ ক্লেশান্দবন্ধস্য বিচ্ছেদাদিত—

অনুবাদ। আর এই যে, “ক্লেশানুবন্ধে”র বিচ্ছেদবশতঃ (অপবর্গের অভাব), ইহা বলা হইয়াছে, (তদন্তরে মহর্ষি বলিয়াছেন),—

সূত্র। সুষুপ্তস্য স্বপ্নাদর্শনে ক্লেশাভাবাদপবর্গঃ ॥৬২॥

॥৪০৫॥

অনুবাদ। (উত্তর) সুষুপ্ত ব্যক্তির স্বপ্নদর্শন না হওয়ায় ক্লেশের অভাব-প্রযুক্ত অর্থাৎ ঐ দৃষ্টান্তপ্রযুক্ত অপবর্গ (সিদ্ধ)।

ভাষ্য। যথা সুষুপ্তস্য খলু স্বপ্নাদর্শনে রাগান্দবন্ধঃ সূক্ষ্মদুঃখান্দবন্ধঃ বিচ্ছিন্যতে তথাহপবর্গেহপীতি। এতচ্চ ব্রহ্মবিদো মন্তস্যাত্মনো রূপ-মুদাহরণতীতি।

অনুবাদ। যেমন সুষুপ্ত ব্যক্তির স্বপ্নদর্শন না হওয়ায় (তৎকালে) রাগানুবন্ধ ও সূক্ষ্মদুঃখের অনুবন্ধ বিচ্ছিন্ন হয়, তদ্রূপ মুক্তি হইলেও বিচ্ছিন্ন হয়। ব্রহ্মবিদগণ ইহাই মুক্ত আত্মার স্বরূপ উদাহরণ করেন অর্থাৎ সুষুপ্তি অবস্থাকেই মোক্ষাবস্থার দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করেন।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্বোক্ত তিন সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষবাদীর “ঋণানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গের অভাব” এই প্রথম কথার খণ্ডন করিয়া, ক্রমানুসারে “ক্লেশানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গের অভাব,” এই দ্বিতীয় কথার খণ্ডন করিতে এই সূত্রটি বলিয়াছেন। উত্তরবাদী মহর্ষির তাৎপর্য এই যে, রাগ, দ্বেষ ও মোহরূপ ক্লেশের যে কখনই উচ্ছেদ হয় না, এইরূপ নিয়ম স্বীকার করা যায় না। কারণ, সুষুপ্তিকালে স্বপ্নদর্শন না হওয়ায় তখন যে, রাগ-দ্বেষাদি ও সূক্ষ্মদুঃখাদি কিছুই থাকে না, তখন রাগাদির বিচ্ছেদ বা উচ্ছেদ হয়, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। জাগ্রদবস্থার শ্রায় স্বপ্নাবস্থাতেও রাগাদি ক্লেশ ও সূক্ষ্মদুঃখের উৎপত্তি হয়, ইহা সকলেই স্বীকার করেন। কিন্তু নিদ্রিত হইলে যে অবস্থায় স্বপ্নদর্শনও হয় না, সেই “সুষুপ্তি” নামক অবস্থাবিশেষে কোনরূপ জ্ঞান বা রাগাদির উৎপত্তি হয় না। কারণ, তাহা হইলে সেই অবস্থাতেও স্বপ্নদর্শনাদি হইত। সুতরাং সুষুপ্ত ব্যক্তির স্বপ্নদর্শনও না হওয়ায় তখন তাহার যে, জ্ঞান ও রাগ-দ্বেষাদি কিছুই জন্মে না, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে ঐ দৃষ্টান্তে মুক্তিকালেও সেই মুক্ত পুরুষের রাগাদি

ক্লেশাম্ববন্ধের বিচ্ছেদ বা উচ্ছেদ হয়, অর্থাৎ তখন তাঁহার রাগাদি কিছুই থাকে না ও জন্মে না, ইহা অবশ্য বলিতে পারি। মহর্ষি এই সূত্রে সুষুপ্ত ব্যক্তিকে মুক্ত পুরুষের দৃষ্টান্তরূপে প্রকাশ করিয়াই পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিয়াছেন। তাই ভাষ্যকারও শেষে বলিয়াছেন যে, ব্রহ্মবিদগণ সুষুপ্ত ব্যক্তির পূর্বোক্ত স্বরূপকেই মুক্ত আত্মার স্বরূপের দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করেন। অর্থাৎ মুক্ত আত্মার স্বরূপ কি? মুক্তি হইলে তখন মুক্ত ব্যক্তির কিরূপ অবস্থা হয়? এইরূপ প্রশ্ন করিলে লৌকিক ব্যক্তিদিগকে উহা আর কোনরূপেই বুঝাইয়া দেওয়া যায় না। তাই ব্রহ্মবিৎ ব্যক্তিগণ লোকসিদ্ধ সুষুপ্তি অবস্থাকে দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে, সুষুপ্তি অবস্থায় যেমন রাগাদি কোন ক্লেশ থাকে না, তদ্রূপ মুক্তি হইলেও তখন মুক্ত পুরুষের রাগাদি ক্লেশ থাকে না। কিন্তু দৃষ্টান্ত কখনই সর্বোংশে সমান হয় না, সুষুপ্তি অবস্থা হইতে মুক্তাবস্থার যে বিশেষ আছে, তাহাও বুঝা আবশ্যক। তাৎপর্যটীকাকার উহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, মুক্তাবস্থায় পূর্বোৎপন্ন রাগাদি ক্লেশের সংস্কারও থাকে না। কিন্তু সুষুপ্তি অবস্থা ও প্রলয়াবস্থাতে রাগাদি ক্লেশের বিচ্ছেদ হইলেও উহার সংস্কার থাকে। তাই ভবিষ্যতে পুনর্বার ঐ ক্লেশের উদ্ভব হয়; কিন্তু মুক্তি হইলে আর কখনও রাগাদি ক্লেশের উদ্ভব হয় না, ইহাই বিশেষ। কিন্তু সুষুপ্তি অবস্থায় রাগাদি ক্লেশের যে উচ্ছেদ হয়, এই অংশেই মুক্তাবস্থার সহিত উহার সাদৃশ্য থাকায় উহা মুক্তাবস্থার দৃষ্টান্তরূপে গৃহীত হইয়াছে। অবশ্য প্রলয়াবস্থাতেও রাগাদি ক্লেশের উচ্ছেদ হয়, কিন্তু উহা লোকসিদ্ধ নহে, লৌকিক ব্যক্তিগণ উহা অবগত নহে। কিন্তু সুষুপ্তি অবস্থা লোকসিদ্ধ, তাই উহাই দৃষ্টান্তরূপে কথিত হইয়াছে। বস্তুতঃ বেদাদিশাস্ত্রে অল্পত্রয়ো সুষুপ্তি অবস্থা মোক্ষাবস্থার দৃষ্টান্তরূপে কথিত হইয়াছে। “সমাধি-সুষুপ্তি মোক্ষেষু ব্রহ্মরূপতা—(৫।১১৬) এই সাংখ্যসূত্রেও সমাধি অবস্থা ও সুষুপ্তি অবস্থার সহিত মোক্ষাবস্থার সাদৃশ্য কথিত হইয়াছে। দৃষ্টান্ত ব্যতীত প্রথমে মোক্ষাবস্থার স্বরূপ হৃদয়ঙ্গম হয় না। তাই উপনিষদেও সুষুপ্তির বর্ণনা হইয়াছে। সুষুপ্তি-কালে যে স্বপ্নদর্শনও হয় না, ইহা ছান্দোগ্য উপনিষদের অষ্টম অধ্যায়ের ষষ্ঠ খণ্ডে “তদ্যত্রৈতৎ সুষুপ্তঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে স্পষ্ট বর্ণিত হইয়াছে এবং বৃহদারণ্যক উপনিষদের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম ব্রাহ্মণের শেষ ভাগে স্বপ্ন ও সুষুপ্তির স্বরূপ ও ভেদ বর্ণিত হইয়াছে। সেখানে উনবিংশ শ্রুতিবাক্যের শেষে “অতিস্মীমানন্দস্ত গতা শয়ীত” এই বাক্যের দ্বারা বৈদান্তিক সম্প্রদায়

স্মৃপ্তিকালে দুঃখশূন্য আনন্দাবস্থারই ব্যাখ্যা করিয়াছেন । কিন্তু আনন্দের অতিব্রী অবস্থা বলিতে সর্বপ্রকার আনন্দনাশিনী অর্থাৎ স্থখদুঃখশূন্য অবস্থাও বুঝা যায় । তদনুসারে নৈয়ায়িকসম্প্রদায় স্মৃপ্তিকালে আত্মার ঐরূপ অবস্থাই সমর্থন করিয়াছেন । তাঁহাদিগের মতে স্মৃপ্তিকালে কোনরূপ জ্ঞান ও স্থখ-দুঃখাদি জন্মে না । সুতরাং ন্যায়দর্শনের ব্যাখ্যাকার বাৎস্তায়ন প্রভৃতি সকলেই (মহর্ষি গোতমের এই সূত্রে স্মৃপ্তি অবস্থা মোক্ষাবস্থার দৃষ্টান্তরূপে কথিত হওয়ায়) স্মৃপ্তির গ্রায় মোক্ষও আত্মার কোন জ্ঞান ও স্থখ-দুঃখাদি জন্মে না, এই সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন । স্মৃপ্ত ব্যক্তির গ্রায় মুক্ত ব্যক্তির যে স্থখদুঃখানুবন্ধেরও উচ্ছেদ হয়, ইহা এই সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকারও স্পষ্ট বলিয়াছেন এবং প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আক্ষিকের দ্বাবিংশ সূত্রের ভাষ্যে বিশেষ বিচার করিয়া, মোক্ষাবস্থায় নিত্যস্থতের অনুভূতি হয়, এই মতের খণ্ডন করিয়াছেন । কিন্তু শ্রায়দর্শনকার গোতমের মতে যে, মোক্ষাবস্থায় আনন্দানুভূতিও হয়, এইরূপ মতও পাওয়া যায় । এই প্রকরণের ব্যাখ্যার শেষে উক্ত মতের আলোচনা করিব ॥৬২॥

ভাষ্য । যদিপি ‘প্ৰবৃত্তান্দবস্থা’দিত—

অনুবাদ । আর যে প্রবৃত্তির অনুবন্ধবশতঃ (অপবর্গের অভাব), ইহা বলা হইয়াছে, (তদন্তরে মহর্ষি বলিয়াছেন),—

সূত্র । ন প্রবৃত্তিঃ প্রতিসন্ধানায় হোনাক্রমস্য ॥৬৩॥

॥৪০৬॥

অনুবাদ । (উক্তর) ‘হীনক্রম’ অর্থাৎ রাগ, দ্বেষ ও মোহশূন্য ব্যক্তির প্রবৃত্তি (কর্ম) প্রতিসন্ধানের নিমিত্ত অর্থাৎ পুনর্জন্মের নিমিত্ত হয় না ।

ভাষ্য । প্রক্ষীগেষদু রাগদ্বেষমোহেষদু প্ৰবৃত্তিন্ প্রতিসন্ধানায় । প্রতিসন্ধিস্থত প্ৰবৃত্তিঃ জন্মনিবৃত্তৌ প্ৰবৃত্তিঃ জন্ম, তচ্চ তৎসাকারিতং, তস্যং প্রহীণায়ান্ প্ৰবৃত্তিঃ জন্মভাবে জন্মান্তরাভাবোহপ্রতিসন্ধানমপবর্গঃ । কর্মবৈফল্যপ্রসঙ্গ ইতি চেন, কর্ম-বিপাকপ্রতিসংবেদনস্য প্রত্যাখ্যানাৎ প্ৰবৃত্তিঃ জন্মনিবৃত্তৌ প্ৰবৃত্তিঃ জন্ম ন ভবতীত্যুচ্যতে, নতু কর্ম-বিপাকপ্রতিসংবেদনং প্রত্যাখ্যায়তে, সর্বাণি প্ৰবৃত্তিঃ কর্মণি হ্যন্তে জন্মনি বিপচ্যন্ত ইতি ।

অনুবাদ । রাগ, দ্বেষ ও মোহ (ক্রম) বিনষ্ট হইলে “প্রবৃত্তি” (কর্ম)

“প্রতিসন্ধানে”র নিমিত্ত অর্থাৎ পুনর্জন্মের নিমিত্ত হয় না। (তাৎপর্য) “প্রতিসন্ধি” অর্থাৎ সূত্রোক্ত প্রতিসন্ধান কিন্তু পূর্বজন্মের নিবৃত্তি হইলে পুনর্জন্ম, তাহা তুষাজ্জনিত, সেই তুষা বিনষ্ট হইলে পূর্বজন্মের অভাবে জন্মান্তরের অভাবরূপ অপ্রতিসন্ধান (অর্থাৎ) অপবর্গ হয়।

(পূর্বপক্ষ) কৰ্মের বৈফল্য-প্রসঙ্গ হয়, ইহা যদি বল ? (উত্তর) না অর্থাৎ তাহা বলিতে পার না, যেহেতু কৰ্মবিপাকপ্রতিসংবেদনের অর্থাৎ কৰ্মভল-ভোগের প্রত্যাখ্যান (নিষেধ) হয় নাই। বিশদার্থ এই যে, পূর্বজন্মের নিবৃত্তি হইলে পুনর্জন্ম হয় না, ইহাই উক্ত হইয়াছে, কিন্তু কৰ্মফলের ভোগ প্রত্যাখ্যাত হয় নাই, যে হেতু সমস্ত পূর্বকৰ্ম শেষ জন্মে বিপর (সফল) হয়, অর্থাৎ যে জন্মে মুক্তি হয়, যে জন্মের পরে আর জন্ম হয় না, সেই চরম জন্মেই সমস্ত পূর্বকৰ্মের ফলভোগ হওয়ায় কৰ্মের বৈফল্যের আপত্তি হইতে পারে না।

টিপ্পন। পূর্বপক্ষবাদীর তৃতীয় কথা এই যে, “প্রবৃত্ত্যমুবন্ধ”বশতঃ কাহারই মুক্তি হইতে পারে না। প্রবৃত্তি বলিতে এখানে শুভ ও অশুভ কৰ্মরূপ প্রবৃত্তিই বিবক্ষিত। তাৎপর্য এই যে, জন্ম হইতে মৃত্যু পর্যন্ত সকল মানবই যথাসম্ভব বাক্য, মন ও শরীরের দ্বারা শুভ ও অশুভ কৰ্ম করিয়া ধৰ্ম ও অধৰ্ম সঞ্চয় করিতেছে, সুতরাং উহার ফল ভোগের জন্য সকলেরই পুনর্জন্ম অবশ্যজ্ঞাবী; অতএব মুক্তি কাহারই হইতে পারে না, মুক্তির আশাই নাই। উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে মহাবি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, রাগদেহাদিশূন্য ব্যক্তির প্রবৃত্তি অর্থাৎ শুভাশুভ কৰ্ম, তাঁহার পুনর্জন্ম সম্পাদন করে না। মহাবির তাৎপর্য এই যে, তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত কাহারই মুক্তি হয় না, সুতরাং যাহার মুক্তি হইবে, তাঁহার তত্ত্বজ্ঞান অবশ্য জন্মিবে। তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে তখন মিথ্যাজ্ঞান বা মোহ বিনষ্ট হইবে, সুতরাং তখন তাঁহার আর রাগ ও দেহও জন্মিবে না। রাগ, দেহ ও মোহরূপ ক্লেশ না থাকিলে তখন সেই তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তির শুভাশুভ কৰ্ম তাঁহার পুনর্জন্মের কারণ হয় না। ভাষ্যকার মহাবির তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, পূর্বজন্মের নিবৃত্তি হইলে যে, পুনর্জন্ম, তাহা তুষাজ্জনিত অর্থাৎ রাগ বা বিষয়তুষা উহার নিমিত্ত। সুতরাং যাহার ঐ তুষার নিবৃত্তি হইয়াছে, তাঁহার পক্ষে ঐ নিমিত্তের অভাবে আর উহার কার্য যে পুনর্জন্ম, তাহা কখনই হইতে পারে না; সুতরাং তাঁহার পূর্বজন্ম অর্থাৎ বর্তমান সেই জন্মের পরে আর যে জন্মান্তর না হওয়া, তাহাকে অপ্রতিসন্ধান বলা হয় এবং উহাকেই অপবর্গ বলে।

বস্তুতঃ তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে মিথ্যাজ্ঞানের উচ্ছেদ হওয়ায় বিষয়তৃষ্ণারূপ রাগের উৎপত্তি হইতেই পারে না, সুতরাং পুনর্জন্ম হয় না। যে মিথ্যাজ্ঞান বা অবিদ্যা সংসারের নিদান, উহার উচ্ছেদ হইলে মূলোচ্ছেদ হওয়ায় আর সংসার বা জন্মপরিগ্রহ কোনরূপেই সম্ভব নহে। অবিজ্ঞাদি ক্লেশ বিদ্যমান থাকা পর্যন্তই যে কর্মের ফল “জাতি”, “আয়ু” ও “ভোগ”-লাভ হয়, ইহা মহর্ষি পতঞ্জলিও বলিয়াছেন। যোগদর্শনভাষ্যকার ব্যাসদেব উহার বিশদ ব্যাখ্যা করিয়াছেন^১। ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ অনেক স্থানে প্রতিভিজ্ঞা ও স্মরণাত্মক জ্ঞান অর্থেও “প্রতিসম্ভান” ও “প্রতিসন্ধি” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। কিন্তু এখানে সূত্রোক্ত “প্রতিসম্ভান” শব্দের ঐরূপ অর্থ সংগত হয় না। তাই ভাষ্যকার এখানে বলিয়াছেন যে, “প্রতিসন্ধি” কিন্তু পূর্বজন্মের নিবৃত্তি হইলে পুনর্জন্ম। অর্থাৎ সূত্রে “প্রতিসম্ভান” শব্দের অর্থ কিন্তু এখানে পুনর্জন্ম; উহাকে “প্রতিসন্ধি”ও বলা হয়। ভাষ্যকার ইহা প্রকাশ করিতেই সূত্রোক্ত “প্রতিসম্ভান” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করিতে যাইয়া এখানে সমানার্থক “প্রতিসন্ধি” শব্দেরই প্রয়োগ করিয়াছেন। ভাষ্যকার তৃতীয় অধ্যায়েও এক স্থলে পুনর্জন্ম অর্থেই যে, “প্রতিসন্ধি” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহা এখানে তাহার “প্রতিসন্ধি” শব্দের পূর্বোক্তরূপ অর্থ ব্যাখ্যার দ্বারা বুঝা যায় (তৃতীয় খণ্ড, ২৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। পূর্বজন্মের অর্থাৎ বর্তমান জন্মের নিবৃত্তি হইলে পুনর্বার অভিনব শরীরের সহিত আত্মার যে বিলক্ষণ সংযোগ, তাহাকে পুনঃ সংযোগ বলিয়া “প্রতিসম্ভান” বলা যায়। ফলতঃ উহাই পুনর্জন্ম, সুতরাং ঐ “প্রতিসম্ভান” না হইলে উহার অভাব অর্থাৎ অপ্রতিসম্ভানকে অপবর্গ বলা যায়। কারণ, পুনর্জন্ম না হইলেই অপবর্গ সিদ্ধ হয়।

পূর্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন যে, যদি তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তির রাগাদির উচ্ছেদ হওয়ায় আর জন্ম পরিগ্রহ করিতে না হয়, তাহা হইলে তাহার পূর্বকৃত কর্মের বৈফল্যের আপত্তি হয়। কারণ, তিনি যে সকল কর্মের ফলভোগ করেন নাই, তাহার ফলভোগের আর সম্ভাবনা না থাকায় উহা ব্যর্থই হইবে। তবে কি তাহার পক্ষে ঐ সমস্ত কর্মের ফলভোগ হইবেই না, ইহাই বলিবে? ভাষ্যকার

১। “ক্লেশমূলঃ কৰ্ম্মশয়ো দৃষ্টাদৃষ্টজন্মবেদনীয়ঃ”। “সতি মূলেতাবিপাকো জাত্যায়ু-ভোগাঃ।” (যোগদর্শন, সাধনপাদ, ১২শ ও ১৩শ সূত্র) এই সূত্রখণ্ডের ব্যাসভাষ্য বিশেষ দৃষ্টব্য।

শেষে এই কথাই উল্লেখ করিয়া, তদন্তরে বলিয়াছেন যে, কর্মের যে “বিপাক” অর্থাৎ ফল, তাহার “প্রতিসংবেদন” অর্থাৎ ভোগের প্রত্যাখ্যান বা নিবেদন করা হয় নাই। তত্ত্বজ্ঞানীর পূর্বজন্মের নিবৃত্তি হইলে পুনর্জন্ম হয় না, ইহাই কথিত হইয়াছে। তাহা হইলে কোন্ সময়ে তাহার ঐ কর্মফল ভোগ হইবে? পুনর্জন্ম না হইলে উহা কিরূপে সম্ভব হয়? এ জন্ম ভাষ্যকার শেষে সিদ্ধান্ত ব্যক্ত করিয়াছেন যে, চরম জন্মেই ঐ সমস্ত পূর্বকর্মের বিপাক অর্থাৎ ফলভোগ হয়। তাৎপর্য এই যে, তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তি তাহার সেই চরম জন্মেই তাহার পূর্বকৃত সমস্ত প্রারব্ধ কর্মের ফলভোগ করিয়া নির্বাণ মুক্তি লাভ করেন, এবং সেই কর্মফলভোগের জন্মেই তিনি তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়াও জীবিত থাকেন, এবং তিনি তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়াও নানা দুঃখ ভোগ করেন। অনেকে শীঘ্র নির্বাণ লাভের ইচ্ছায় যোগবলে কায়বাহ নির্মাণ করিয়া অল্প সময়ের মধ্যেই তাহার অবশ্যভোগ্য সমস্ত কর্মফল ভোগ করেন; তৃতীয় অধ্যায়ের অন্ত প্রসঙ্গে ভাষ্যকার ও ইহা বলিয়াছেন (তৃতীয় খণ্ড, ২০০-২৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। ফলকথা, যে জন্মে তত্ত্বজ্ঞান ও মুক্তি লাভ হয়, সেই জন্মেই সমস্ত কর্ম ক্ষয় হওয়ায় আর পুনর্জন্ম হইতে পারে না। কর্মের বৈফল্যও হয় না। ভাষ্যকার এখানে তত্ত্বজ্ঞানীর অভূক্ত সমস্ত প্রারব্ধ কর্মকেই গ্রহণ করিয়া চরম জন্মে উহার ফলভোগ হয়, ইহা বলিয়াছেন। কারণ, সঞ্চিত পূর্বকর্মের তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারাই বিনাশ হওয়ায় তত্ত্বজ্ঞানের পরে তাহার ফলভোগের সম্ভাবনা নাই এবং তত্ত্বজ্ঞাননাশ সেই সমস্ত কর্মের বৈফল্য স্বীকৃত সিদ্ধান্তই হওয়ায় উহার বৈফল্যের আপত্তি অনিষ্টাপত্তি হইতে পারে না। কিন্তু “নাতুক্তং ক্ষীয়তে কর্ম কল্পকোটিশতৈরপি” ইত্যাদি শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলেও যে কর্মের ফলভোগ ব্যতীত ক্ষয় নাই, ইহা কথিত হইয়াছে, উহা প্রারব্ধ কর্ম নামে উক্ত হইয়াছে। উহা তত্ত্বজ্ঞাননাশ নহে, তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তি চরম জন্মেই তাহার অভূক্ত অবশিষ্ট ঐ সমস্ত কর্মের ফলভোগ করেন। তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা তাহার সঞ্চিত সমস্ত কর্মের বিনাশ হওয়ায় উহার ফলভোগ করিতে হয় না, সুতরাং প্রারব্ধ ভোগান্তে তাহার অপবর্গ অবশ্যস্বাবী ॥৬৩॥

মূত্র। ন ক্রেশসম্ভাতঃ স্বাভাবিকভাৱে ॥৬৪॥৪০৭॥

অমুবাদ। (পূর্বপক্ষ) না অর্থাৎ রাগাদি ক্রেশের অত্যন্ত উচ্ছেদ হইতে

পারে না; কারণ, ক্রেশের সন্ততি (প্রবাহ) স্বাভাবিক, অর্থাৎ উহা জীবের স্বভাবপ্রবৃত্তি অনাদি।

ভাষ্য। নোপপদ্যতে ক্রেশানুবন্ধবিচ্ছেদঃ, কস্মাৎ? ক্রেশসন্ততেঃ স্বাভাবিকত্বাৎ, অনাদিরিত্তং ক্রেশসন্ততি ন চানাদিঃ শক্য উচ্ছেদদ্ব্যর্থমিতি।

অনুবাদ। ক্রেশানুবন্ধের বিচ্ছেদ উপপন্ন হয় না। কেন? (উত্তর) যে হেতু, ক্রেশের প্রবাহ স্বাভাবিক, (তাৎপর্য) এই ক্রেশপ্রবাহ অনাদি, কিন্তু অনাদি পদার্থকে উচ্ছেদ করতে পারা যায় না।

টিপ্পনী। পূর্বোক্ত কতিপয় সূত্রেয় দ্বারা মহর্ষি তাঁহার পূর্বোক্ত সমস্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিয়া, এখন আবার তাঁহার পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে এই সূত্রেয় দ্বারা পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, ক্রেশের অত্যন্ত উচ্ছেদ হইতেই পারে না। কারণ, ক্রেশের প্রবাহ স্বাভাবিক। অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদীর কথা এই যে, স্রষ্টৃপ্তি অবস্থাকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া মোক্ষাবস্থায় যে ক্রেশের উচ্ছেদ সমর্থন করা হইয়াছে, তাহা কোনমতেই সম্ভব নহে। কারণ, জীবের রাগ, দ্বেষ ও মোহরূপ যে ক্রেশ, উহার সাময়িক উচ্ছেদ হইলেও অত্যন্ত উচ্ছেদ অর্থাৎ চিরকালের অন্ত একেবারে উচ্ছেদ অসম্ভব। কারণ, ঐ ক্রেশের প্রবাহ স্বাভাবিক। রাগের পরে রাগ, দ্বেষের পরে দ্বেষ, এবং মোহের পরে মোহ এবং মোহের পরে রাগ, রাগের পরে মোহ ইত্যাদি প্রকারে জায়মান যে রাগাদি ক্রেশের প্রবাহ, উহা সর্বজীবেরই স্বভাবপ্রবৃত্তি অনাদি। অনাদি পদার্থকে বিনষ্ট করা যায় না। অনাদি কাল হইতে স্বভাবতঃই পূর্বোক্ত প্রকারে যে রাগাদি ক্রেশের প্রবাহ সর্বজীবেরই উৎপন্ন হইতেছে, তাহার যে কোনকালে একেবারে উচ্ছেদ হইবে, ইহা বিশ্বাস করা যায় না। পরন্তু যাহা যে বস্তুর স্বাভাবিক ধর্ম, তাহার অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলে সেই বস্তুও অত্যন্ত উচ্ছেদ স্বীকার করিতে হয়। জলের শীতলত্ব, অগ্নির উষ্ণত্ব প্রভৃতি স্বাভাবিক ধর্মের অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলে জল ও অগ্নিরও সত্তা থাকিতে পারে না। কিন্তু মুক্তি হইলেও আত্মার অত্যন্ত উচ্ছেদ হইবে না। সুতরাং তখন তাহার স্বাভাবিক ধর্ম রাগাদি ক্রেশের অত্যন্ত উচ্ছেদ কিরূপে বলা যায়? ইহাও পূর্বপক্ষবাদীর তাৎপর্য বুঝা যাইতে পারে। ভাষ্যকার সূত্রোক্ত “স্বাভাবিক” শব্দের দ্বারা অনাদি, এইরূপ তাৎপর্যার্থ ই গ্রহণ করিয়াছেন বুঝা যায় ॥৬৪॥

ভাষ্য। অত্র কশ্চৎ পরীহারমাহ—

অনুবাদ। এই পূর্বপক্ষে কেহ পরীহার (সমাধান) বলিয়াছেন,—

**সূত্র প্রাগভাবপ্তরভাবানিত্যত্বং স্বাভাবিকহস্য-
নিত্যত্বং ॥৬৫॥৪০৮॥**

অনুবাদ। (উক্তর) উৎপত্তির পূর্বে অভাবের (“প্রাগভাব” নামক অভাব পদার্থের) অনিত্যত্বের ন্যায় স্বাভাবিক পদার্থেও অর্থাৎ পূর্বোক্ত রাগাদি ক্লেশপ্রবাহেরও অনিত্যত্ব হয়।

ভাষ্য। যথাহনাদিঃ প্রাগদুৎপত্তেরভাব উৎপন্নে ভাবেন নিবর্ত্যতে এবং স্বাভাবিকী ক্লেশসম্প্রতিবর্তিত্যেতি।

অনুবাদ। যেমন উৎপত্তির পূর্ববর্তী অনাদি অভাব অর্থাৎ “প্রাগভাব”, উৎপন্ন ভাব পদার্থ (ঘটাদি) কর্তৃক বিনাশিত হয়, অর্থাৎ উহা অনাদি হইয়াও অনিত্য, এইরূপ স্বাভাবিক (অনাদি) হইয়াও ক্লেশপ্রবাহ অনিত্য।

টিপ্পনী। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের যে সমাধান বলিয়াছেন, ইহা অপরের সমাধান বলিয়াই প্রথমে বলিয়াছেন। মহর্ষির নিজের সমাধান শেষ সূত্রে তিনি বলিয়াছেন, পরে ইহা ব্যক্ত হইবে। এখানে উক্তবাদীর তাৎপৰ্য্য এই যে, তাহার কখনও বিনাশ হয় না, এইরূপ নিয়ম নাই। কারণ, প্রাগভাব পদার্থ অনাদি হইলেও তাহার বিনাশ হইয়া থাকে। ঘটাদি ভাব পদার্থের উৎপত্তির পূর্বে তাহার যে অভাব থাকে, উহার নাম প্রাগভাব, উহা অনাদি। কারণ, ঐ অভাবের উৎপত্তি না থাকায় উহা কখনই সাদি পদার্থ হইতে পারে না। কিন্তু ঐ প্রাগভাব উহার প্রতিযোগী ঘটাদি পদার্থ উৎপন্ন হইলেই বিনষ্ট হইয়া যায়, তখন আর উহা থাকে না। এইরূপ রাগাদি ক্লেশসম্প্রতি অনাদি হইলেও তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইলেই তখন উহার বিনাশ হয়, তখন কারণের অভাবে আর ঐ ক্লেশসম্প্রতির উৎপত্তিও হইতে পারে না। সুতরাং অনাদি প্রাগভাবের অনিত্যত্বের ন্যায় অনাদি ক্লেশসম্প্রতিরও অনিত্যত্ব সিদ্ধ হওয়ায় পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ অযুক্ত ॥৬৫॥

ভাষ্য। অপর আহ—

অনুবাদ। অপর কেহ বলেন—

সূত্র । অগ্নিশ্রায়ামতাহনিত্যন্তবস্থা ॥ ৬৬ ॥ ৪০১ ॥

অনুবাদ । (উত্তর) অথবা পরমাণুর শ্রায় রূপের অনিত্যত্বের শ্রায় (ক্লেশসম্বন্ধিত অনিত্য) ।

ভাষ্য । যথাহনাদিরণশ্রায়ামতা, অথচান্নিসংযোগাদনিত্যা, তথা ক্লেশ-সম্বন্ধিতরপীতি ।

সতঃ খলু ধর্মো নিত্যত্বনিত্যত্বং, তৎসং ভাবেহভাবে ভাস্কর্মিতি ! অনাদিরণ-শ্রায়ামতোতি হেতুভাবাদবদ্ব্যং । অনন্তপন্থিধর্মকর্মনিত্যমিতি নাস্তি হেতুদ্রষ্ট্যীতি ।

অনুবাদ । যেমন পার্থিব পরমাণুর শ্রায় রূপ অনাদি, অথচ অগ্নিসংযোগ প্রযুক্ত অনিত্য অর্থাৎ অগ্নিসংযোগজন্ত উহার বিনাশ হয়, তদ্রূপ ক্লেশসম্বন্ধিতও অনিত্য, অর্থাৎ তত্তজ্ঞান জন্মিলে উহারও বিনাশ হয় ।

ভাব পদার্থেরই ধর্ম নিত্যত্ব ও অনিত্যত্ব ভাব পদার্থে তত্ত্ব অর্থাৎ মুখ্য, অতাব পদার্থে ভাস্ক অর্থাৎ গৌণ । পরমাণুর শ্রায় রূপ অনাদি, ইহা হেতুর অভাববশতঃ অর্থাৎ প্রমাণ না থাকায় অযুক্ত । অনন্তপন্থিধর্মক পদার্থ অনিত্য, ইহা বলিলেও এই বিষয়ে হেতু (প্রমাণ) নাই ।

টিপ্পনী । পূর্বসূত্রে প্রাগভাব পদার্থকে দৃষ্টান্ত করিয়া মহর্ষি একপ্রকার সমাধান বলিয়াছেন । কিন্তু ঐ প্রাগভাব পদার্থে এবং উহার দৃষ্টান্তত্ব বিষয়ে বিবাদ থাকায় মহর্ষি পরে এই সূত্রে ভাব পদার্থকেই দৃষ্টান্ত করিয়া পূর্বোক্ত সমাধানের সমর্থন করিয়াছেন । ভাষ্যকার তাহাও অপর দ্বিতীয় ব্যক্তির সমাধান বলিয়াই ব্যাখ্যা করিয়াছেন । উত্তরবাদীর কথা এই যে, পার্থিব পরমাণুর শ্রায় রূপ অনাদি হইলেও যেমন অগ্নিসংযোগজন্ত উহার বিনাশ হয়, তদ্রূপ ক্লেশসম্বন্ধিত অনাদি হইলেও তত্তজ্ঞানপ্রযুক্ত উহার বিনাশ হয় । তাৎপর্য এই যে, অনাদি ভাব পদার্থের কখনই বিনাশ হয় না—এইরূপ নিয়মও স্বীকার করা যায় না । কারণ, পার্থিব পরমাণুর শ্রায় রূপের বিনাশ হইয়া থাকে । পরমাণু নিত্য পদার্থ, স্তত্রাং অনাদি । তাহা হইলে শ্রায়বর্ণ পার্থিব পরমাণুর যে শ্রায় রূপ, তাহাও অনাদিই বলিতে হইবে । কারণ, পার্থিব পরমাণু কোন সময়েই রূপশূন্য থাকিতে পারে না । তাৎপর্যটীকাকার এখানে উত্তরবাদীর পক্ষ সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, “যদেতচ্ছায়ামং রূপং তদন্ত” এই শ্রুতিবাক্যে

“অন্ন”শব্দের দ্বারা মৃত্তিকা বা পৃথিবীই বিবক্ষিত, সুতরাং উক্ত প্রতিবাক্যের দ্বারা পৃথিবী পরমাণুর স্তায় রূপ অনাদি, ইহা বুঝা যায়।

ভাষ্যকার পূর্বোক্ত সমাধানের ব্যাখ্যা করিয়া, মহর্ষির সিদ্ধান্ত-সূত্রের অবতারণা করিবার পূর্বে এখানে পূর্বোক্ত অপরের সমাধানের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, নিত্যত্ব ও অনিত্যত্ব ভাব পদার্থেরই ধর্ম, সুতরাং উহা ভাব পদার্থেরই মুখ্য, অতাব পদার্থের গোণ। তাৎপর্য এই যে, প্রথম উত্তরবাদী যে, প্রাগভাবের অনিত্যত্বকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন, তাহা গ্রহণ করা যায় না। কারণ, প্রাগভাবে বস্তুতঃ অনিত্যত্ব ধর্মই নাই। প্রাগভাবের উৎপত্তি না থাকায় উহাতে মুখ্য অনিত্যত্ব নাই। কিন্তু প্রাগভাবের বিনাশ থাকায় অনিত্য ঘট পটাদির সহিত উহার বিনাশিত্বরূপ সাদৃশ্য আছে, এই জন্য প্রাগভাবে অনিত্যত্বের ব্যবহার হয়। এইরূপ প্রাগভাবের উৎপত্তি বা কারণ না থাকায় কারণশূন্য নিত্য পদার্থের সহিতও উহার সাদৃশ্য আছে। এই জন্য উহাতে নিত্যত্বেরও ব্যবহার হয়। কিন্তু ঐ অনিত্যত্ব ও নিত্যত্ব উহাতে “তত্ত্ব” অর্থাৎ মুখ্য নহে, উহা পূর্বোক্তরূপ সাদৃশ্যপ্রযুক্ত, এ জন্য উহা “ভাক্ত” অর্থাৎ গোণ। বস্তুতঃ মহর্ষি গৌতম ও দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকে শব্দের অনিত্যত্বসাধক অল্পমানে ব্যভিচার নিরাস করিতে “তত্ত্বভাক্তয়োঃ” ইত্যাদি (১৫শ) সূত্রে “তত্ত্ব” ও “ভাক্ত” শব্দের প্রয়োগ করিয়াই মুখ্যানিত্যত্ব ও গোণ-নিত্যত্বের প্রকাশ করিয়াছেন। তিনি সেখানে “ধ্বংস”নামক অতাব পদার্থের মুখ্যানিত্যত্ব স্বীকার করেন নাই। সুতরাং “প্রাগভাব” নামক অতাব পদার্থেরও তিনি মুখ্যানিত্যত্বের স্তায় মুখ্য অনিত্যত্বও স্বীকার করেন নাই, ইহা বুঝা যায়। ফলকথা, যে পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশ উভয়ই আছে, তাহাতেই মুখ্য অনিত্যত্ব থাকায় প্রাগভাবে উহা নাই। সুতরাং প্রাগভাব অনাদি হইলেও উহার অনিত্যত্ব না থাকায় উহা দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। বস্তুতঃ পূর্বোক্ত উত্তরবাদী যদি প্রাগভাবের বিনাশকেই দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করেন, “অনিত্যত্ব” শব্দের দ্বারা বিনাশিত্বই যদি তাহার বিবক্ষিত হয়, তাহা হইলে ভাষ্যকারোক্ত দোষের অবকাশ হয় না এবং উক্ত উত্তরবাদীর যে তাহাই বক্তব্য, ইহাও বুঝা যায়। সুতরাং ভাষ্যকারের পক্ষে শেষে ইহাই বলিতে হইবে যে, প্রাগভাবের বিনাশ থাকিলেও উৎপত্তি নাই, অর্থাৎ রাগাদি ক্লেশের স্তায় প্রাগভাব উৎপন্ন হয় না; সুতরাং প্রাগভাব, রাগাদি ক্লেশরূপ জ্ঞানমান ভাবপদার্থের অল্পরূপ দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। কারণ, রাগাদি

ক্লেশসম্ভূতি অনাদি হইলেও প্রাগভাবের শ্রায় উৎপত্তিশূন্য অনাদি নহে। প্রাগভাবের প্রতিযোগী ভাব পদার্থ উৎপন্ন হইলে তখন প্রাগভাব থাকিতেই পারে না। কারণ, ভাব ও অভাব পরস্পর বিরুদ্ধ। কিন্তু রাগাদি ক্লেশসম্ভূতি ঐরূপ প্রতিযোগি নাশ পদার্থ নহে। অতএব অনাদি প্রাগভাবের শ্রায় অনাদি রাগাদি ক্লেশসম্ভূতির বিনাশ হয়, ইহা বলা যায় না। পরন্তু হেতু না থাকিলে কেবল দৃষ্টান্তের দ্বারাও কোন সাধ্যসিদ্ধি হয় না, ইহাও এখানে ভাষ্যকারের বক্তব্য বুঝিতে হইবে। ভাষ্যকার যে আরও অনেক স্থানে উহা বলিয়া অপরের মত খণ্ডন করিয়াছেন, ইহাও এখানে স্মরণ করা আবশ্যক।

ভাষ্যকার পরে দ্বিতীয় উক্তরবাদীর দৃষ্টান্ত খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, পরমাণুর শ্রাম রূপ যে অনাদি, এ বিষয়ে কোন হেতু না থাকায় উহা অযুক্ত। তাৎপর্য এই যে, পরমাণুর শ্রাম রূপ অনাদি হইলেও যেমন উহার বিনাশ হয়, তদ্রূপ রাগাদি ক্লেশসম্ভূতি অনাদি হইলেও উহার বিনাশ হয়,—এই যাহা বলা হইয়াছে, তাহাও বলা যায় না কারণ, পরমাণুর শ্রাম রূপের অনাদিত্ব বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। তাৎপর্যটীকাকার এখানে ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপের যে উৎপত্তিই হয় না, উহা স্বতঃসিদ্ধ বা নিত্য, স্তত্রাং অনাদি, এ বিষয়ে কোনই প্রমাণ নাই। পরন্তু উহা যে ভক্ত পদার্থ, রক্তাদি রূপের শ্রায় উহারও উৎপত্তি হয়, স্তত্রাং উহা অনাদি নহে, এ বিষয়েই প্রমাণ আছে। পার্থিব পরমাণুর রক্তাদি রূপ অগ্নিসংযোগজন্য, অগ্নিসংযোগ ব্যতীত শ্রাম রূপের বিনাশের পরে কৃত্রাপি রূপান্তরের উৎপত্তি হয় না। স্তত্রাং ঐ রক্তাদি রূপকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া “পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপ ভক্ত পদার্থ, যেহেতু উহা পৃথিবীর রূপ, যেমন রক্তাদি রূপ,” এইরূপে অনুমান-প্রমাণের দ্বারা পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপের জন্মই সিদ্ধ হয়। স্তত্রাং উহা বস্তুতঃ অনাদি নহে। কিন্তু পার্থিব পরমাণুর সেই পূর্বজাত শ্রাম রূপ, রক্তাদি রূপের শ্রায় কোন জীবের প্রযত্নজন্য নহে, এই ভক্তই জীবের প্রযত্নজন্য রক্তাদি রূপ হইতে বৈলক্ষণ্যদ্বারা ঐ শ্রাম রূপকে অনাদি বলা হয়। পূর্বোক্ত প্রতিবাক্যেরও উহাই তাৎপর্য। বস্তুতঃ পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপ যে তত্ত্বতঃই অনাদি, তাহা নহে। এখানে স্মরণ করা আবশ্যক যে, মহর্ষি তৃতীয় অধ্যায়ের সর্বশেষ সূত্রের পূর্বে “অণুশ্রামতানিত্যত্বদেত্তৎ” ইত্যং এই সূত্রে যে পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপের নিত্যত্বকেই দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ

করিয়াছেন, উহা তাঁহার নিজের মত নহে। তিনি সেখানে ঐ সূত্রের দ্বারা অপরের সমাধানের উল্লেখ করিয়া, পরবর্তী সূত্রের দ্বারা উহার খণ্ডন করিয়াছেন। সূত্রবাং পূর্বাণের বিরোধ নাই। তাৎপর্যটীকাকার সেখানেও ঐ সমাধানের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, “পাথিব পরমাণুর যে শ্যাম রূপ, তাহা কারণশূন্য বা নিত্য নহে, যেহেতু উহা পাথিব রূপ, যেমন রক্তাদি রূপ,” এইরূপ অনুমানের দ্বারা পাথিব পরমাণুর শ্যাম রূপেরও অগ্নিসংযোগজ্ঞান সিদ্ধ হয়। ফলকথা, ভাষ্যকার প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণের মতে পাথিব পরমাণুর সর্বপ্রথম রূপ যে শ্যাম রূপ, তাহাও ঈশ্বরেচ্ছাবশতঃ অগ্নিসংযোগজ্ঞান, উহা স্বতঃসিদ্ধ বা নিত্য নহে, সূত্রবাং উহাও বস্তুতঃ অনাদি নহে। পূর্বোক্ত বাদী বলিতে পারেন যে, পাথিব পরমাণুর রক্তাদি রূপ অগ্নিসংযোগজ্ঞান হইলেও উহার সর্বপ্রথম রূপ যে শ্যাম রূপ, তাহা জ্ঞান পদার্থ নহে। কারণ, তাহা হইলে ঐ শ্যাম রূপের উৎপত্তির পূর্বে ঐ পরমাণুর রূপশূন্যতা স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু পাথিব পরমাণু কখনও রূপশূন্য, ইহা স্বীকার করা যায় না। সূত্রবাং পাথিব পরমাণুর যেমন নিত্যত্ববশতঃ উৎপত্তি নাই, উহা যেমন অনাদি, তদ্রূপ উহার শ্যাম রূপেরও উৎপত্তি নাই, উহাও স্বতঃসিদ্ধ অনাদি, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। ভাষ্যকার এই জ্ঞান সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, অনুৎপত্তিধর্মক বস্তু অনিত্য, ইহা বলিলে এ বিষয়েও কোন প্রশ্ন নাই। ভাষ্যকারের তাৎপর্য এই যে, পরমাণুর শ্যাম রূপের উৎপত্তি হয় না ইহা বলিলে উহা আত্মা প্রভৃতির ন্যায় অনুৎপত্তিধর্মক ভাবপদার্থ হয়। কিন্তু তাহা হইলে উহা অনিত্য হইতে পারে না। কারণ, ঐরূপ পদার্থও যে অনিত্য হয়, এবিষয়ে কোন প্রশ্ন নাই। পরন্তু অনুৎপত্তিধর্মক ভাবপদার্থমাত্রই নিত্য, এই বিষয়েই অনুমানপ্রমাণ আছে। কিন্তু পূর্বোক্ত বাদী পরমাণুর শ্যাম রূপের অনিত্যত্বের ন্যায় রাগাদি ক্লেশসমুত্তির অনিত্যত্ব বলিয়া পরমাণুর শ্যাম রূপের অনিত্যত্বই স্বীকার করিয়াছেন। সূত্রবাং পরমাণুর শ্যাম রূপের উৎপত্তিও স্বীকার করিতে তিনি বাধ্য। নচেৎ পরমাণুর শ্যাম রূপের বিনাশও হইতে পারে না। তাহা হইলে তাহার ঐ দৃষ্টান্তও সঙ্গত হয় না। পরন্তু পরমাণুর শ্যাম রূপ বিদ্যমান থাকিলে উহাতে অগ্নিসংযোগজ্ঞান রক্ত রূপের উৎপত্তিও হইতে পারে না। কারণ পাথিব অগ্নিসংযোগজ্ঞান শ্যাম রূপের বিনাশ হইলেই তাহাতে রক্ত রূপের উৎপত্তি হইয়া থাকে, ইহাই প্রমাণসিদ্ধ। সূত্রবাং পরমাণুর শ্যাম রূপের বিনাশ যখন উভয় পক্ষেরই স্বীকার্য তখন উহার উৎপত্তিও উভয় পক্ষেরই স্বীকার

করিতে হইবে। তাহা হইলে উহার অনিত্যত্বও সিদ্ধ হইবে। কিন্তু উহা অমূল্যপুস্তিধর্মক অথচ অনিত্য, ইহা কখনও বলা যাইবে না কারণ, অমূল্যপুস্তিধর্মক বস্তু অনিত্য, এ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। ভাষ্যকারের শ্রায় ব্যক্তিকারও শেষে এই কথা বলিয়াছেন। কিন্তু তাৎপর্যটাকার এখানে ভাষ্যকার ও ব্যক্তিকারের ঐ শেষ কথার কোন উল্লেখ বা ব্যাখ্যা করেন নাই। সুধীগণ এখানে ভাষ্যকারের ঐ শেষ কথার প্রয়োজন ও তাৎপর্য বিচার করিবেন ॥৬৬॥

ভাষ্য। অমূল্য সমাধিঃ—

অমুবাদ। ইহাই সমাধান—

সূত্র। ন সংকল্প-নিমিত্তভাচ্চ রাগাদীনাং ॥৬৭॥৪১০॥

অমুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ উপপন্ন হয় না; কারণ, রাগাদি (ক্লেণ) সংকল্পনিমিত্তক এবং কর্মনিমিত্তক ও পরস্পরনিমিত্তক।

ভাষ্য। কর্মনিমিত্তত্বাদিতরেতর-নিমিত্তত্বাচ্চৈত সমুচ্চয়ঃ। মিথ্যা-সংকল্পেভ্যো রজনীয়-কোপনীয় মোহনীয়ৈভ্যো রাগশ্বেষমোহা উৎপদ্যন্তে। কর্মচ সঙ্ঘনিকায়নিবর্তকং নৈয়মিকান্ রাগাদীন্ নিবর্তয়তি নিয়মদর্শনাৎ দৃশ্যতে হি কশ্চিৎ সঙ্ঘনিকায়ো রাগবহুলঃ কশ্চিদ্বেদবহুলঃ কশ্চিশোহবহুল ইতি। ইতরেতরনিমিত্তা চ রাগাদীনামুৎপত্তিঃ। মূঢ়ো রজ্যতি, মূঢ়ঃ কৃপ্যতি, রক্তো মূহ্যতি।

সর্বমিথ্যাসংকল্পানাং তত্ত্বজ্ঞানাদনুৎপত্তিঃ। কারণানুৎপত্তৌ চ কাষ্যানুৎপত্তৌরিত রাগাদীনামভ্যন্তরনুৎপত্তিরিত।

অনাদিচ ক্লেণসম্মতিরিত্যুক্তং, সর্ব ইমে তৎবাধ্যাঙ্কিতা ভাবা অনাদিনা প্রবন্ধেন প্রবর্ত্যন্তে শরীরাদয়ঃ, ন জ্ঞাত্য কশ্চিদনুৎপন্নপূর্বঃ প্রথমত উৎপদ্যতেহন্যত্র তত্ত্বজ্ঞানাৎ। ন চৈবং সতানুৎপত্তিধর্মকং কিঞ্চিৎব্যয়ধর্মকং প্রতিজ্ঞায়ত ইতি। কর্ম চ সঙ্ঘনিকায়নিবর্তকং তত্ত্বজ্ঞানকৃতামিথ্যাসংকল্প-বিঘাতান্ন রাগাদ্যুৎপত্তিনিমিত্তং ভবতি, সৎসদঃসংসর্গবিন্ধুঃ ফলন্ত ভবতীতি।

ইতি শ্রীবাৎসর্যায়নীরে ন্যায়ভাষ্যে চতুর্থধ্যায়স্যাদ্যামাহিকং ॥

অমুবাদ। কর্মনিমিত্তকত্ববশতঃ এবং পরস্পরনিমিত্তকত্ববশতঃ ইহার সমুচ্চয় বুঝিবে, অর্থাৎ সূত্রে “চ” শব্দের দ্বারা কর্মনিমিত্তকত্ব পরস্পরনিমিত্তকত্ব, এই

অমুক্ত হেতুযের সমুচ্চয় মহর্ষির অভিপ্রেত । (সূত্রার্থ)—রজনীয়, কোপনীয় ও মোহনীয় (১) মিথ্যা সংকল্প হইতে রাগ, দ্বেষ ও মোহ উৎপন্ন হয় । প্রাণিজাতির নির্বাহক অর্থাৎ নানাজাতীয় জীব-জন্মের নিমিত্তকারণ (২) কৰ্ম্ম ও “নৈয়মিক” অর্থাৎ ব্যবস্থিত রাগ, দ্বেষ ও মোহকে উৎপন্ন করে ; কারণ, নিয়ম দেখা যায় । (তাৎপর্য) যেহেতু কোন জীবজাতি রাগবহুল, কোন জীবজাতি দ্বেষবহুল, কোন জীবজাতি মোহবহুল অর্থাৎ জীবজাতিবিশেষে রাগ, দ্বেষ ও মোহের ঐক্লপ নিয়মবশতঃ উহা জীবজাতিবিশেষের কৰ্ম্মবিশেষজন্ত, ইহা বুঝা যায় । এবং রাগ, দ্বেষ ও মোহের উৎপত্তি (৩) পরস্পরনিমিত্তক । যথা—মোহবিশিষ্ট জীব রাগবিশিষ্ট হয়, মোহবিশিষ্ট জীব কোপবিশিষ্ট হয়, রাগবিশিষ্ট জীব মোহবিশিষ্ট হয়, কোপবিশিষ্ট জীব মোহবিশিষ্ট হয় অর্থাৎ মোহজন্ত রাগ জন্মে, রাগজন্তও মোহ জন্মে, এবং মোহজন্ত কোপ বা দ্বেষ জন্মে, দ্বেষজন্তও মোহ জন্মে, স্ততরাং উক্তরূপে রাগ, দ্বেষ ও মোহ যে, পরস্পরনিমিত্তক, ইহাও স্বীকার্য ।

তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত সমস্ত মিথ্যা সংকল্পেরই অমুৎপত্তি হয়, অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে তখন আর কোন মিথ্যা সংকল্পই জন্মে না, কারণের উৎপত্তি না হইলেও কাষ্যের উৎপত্তি হয় না, এ জন্ত (তৎকালে) রাগ, দ্বেষ ও মোহের অত্যন্ত অমুৎপত্তি হয় অর্থাৎ তখন রাগ দ্বেষাদির কারণের একেবারে উচ্ছেদ হওয়ায় আর কখনই রাগদ্বেষাদি জন্মিতেই পারে না ।

পয়স্ক ক্লেশসমুত্তি অনাদি, ইহা যুক্ত নহে (অর্থাৎ কেবল উহাই অনাদি নহে) যে হেতু এই শরীরাদি আধ্যাত্মিক সমস্ত ভাব পদার্থই অনাদি প্রবাহরূপে প্রবৃত্ত (উৎপন্ন) হইতেছে, ইহার মধ্যে তত্ত্বজ্ঞান ভিন্ন অমুৎপন্নপূর্ব্ব কোন পদার্থ কখনও প্রথমতঃ উৎপন্ন হয় না (অর্থাৎ শরীরাদি ঐ সমস্ত আধ্যাত্মিক পদার্থেরই অনাদি কাল হইতেই উৎপত্তি হইতেছে, উহাদিগের সর্ব্ব প্রথম উৎপত্তি নাই, ঐ সমস্ত পদার্থই অনাদি) এইরূপ হইলেও অমুৎপত্তিবর্ধক কোন বস্তু বিনাশধর্ম্মক বলিয়া প্রতিজ্ঞাত হয় না (অর্থাৎ অনাদি জন্ত পদার্থের বিনাশ হইলেও তদ্ব্যবস্থায় অনাদি অমুৎপত্তিবর্ধক কোন ভাব পদার্থের বিনাশিত্ব সিদ্ধ করা যায় না), জীবজাতি-সম্পাদক কৰ্ম্মও তত্ত্বজ্ঞানজাত-মিথ্যাসংকল্প-বিনাশপ্রযুক্ত রাগাদির উৎপত্তির নিমিত্ত (জনক) হয় না,—কিন্তু সূখ ও দুঃখের অল্পভূতিক্রম ফল হয়, অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে তখনও জীবনকাল পর্য্যন্ত প্রারম্ভ কৰ্ম্মজন্ত সূখদুঃখ ভোগ হয় ।

বাংলায়ন প্রণীত শ্রায়ভাষ্যে চতুর্থ অধ্যায়ের প্রথম আদিক সমাপ্ত ।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্বে “ন ক্লেশসমুত্তেঃ স্বাভাবিকত্বাৎ” এই সূত্রের দ্বারা পূর্ব-পক্ষ প্রকাশ-পূর্বক পরে দুই সূত্রের দ্বারা অপর সিদ্ধান্তদ্বয়ের সমাধান প্রকাশ করিয়া, শেষে এই সূত্রের প্রথমে “নঞ” শব্দের প্রয়োগ করায় ইহা বুঝা যায়। তাই ভাষ্যকার প্রভৃতি পূর্বোক্ত সমাধানকে অপরের সমাধান বলিয়াই ব্যাখ্যা করিয়া, শেষে এই সূত্রের অবতারণা করিতে বলিয়াছেন,—“অসম্বন্ধ সমাধিঃ” অর্থাৎ এই সূত্রোক্ত সমাধানই প্রকৃত সমাধান।

“সংকল্প” যাহার নিমিত্ত অর্থাৎ কারণ, এই অর্থে সূত্রে “সংকল্পনিমিত্ত” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে সংকল্পনিমিত্তক অর্থাৎ সংকল্পজ্ঞাত। তাহা হইলে “সংকল্পনিমিত্তত্ব” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়, সংকল্পজ্ঞাত। ভাষ্যকার সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিবার জন্ত প্রথমে বলিয়াছেন যে, কর্মনিমিত্তকত্ব ও পরস্পরনিমিত্তকত্ব, এই হেতুদ্বয়ের সমুচ্চয় বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ সূত্রে “চ” শব্দের দ্বারা পূর্ববৎ কর্মজ্ঞাতত্ব ও পরস্পরজ্ঞাতত্ব, এই দুইটি অন্তর্ভুক্ত হেতুর সমুচ্চয় (সূত্রোক্ত হেতুর সহিত সম্বন্ধ) মহাবির অভিপ্রেত। তাহা হইলে সূত্রার্থ বুঝা যায় যে, রাগাদির সংকল্পজ্ঞাতবশতঃ ও পরস্পরজ্ঞাতবশতঃ পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ উপপন্ন হয় না। অর্থাৎ রাগাদি ক্লেশসমুত্তি অনাদি হইলেও উহার কারণ “সংকল্প” প্রভৃতি না থাকিলে কারণাভাবে উহার আর উৎপত্তি হইতেই পারে না, সুতরাং উহার অত্যন্ত উচ্ছেদ হয়। ভাষ্যকার পরে ক্রমশঃ উক্ত হেতুদ্বয়ের ব্যাখ্যা করিয়া সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। প্রথমে বলিয়াছেন যে, “রজনীয়” অর্থাৎ রাগজনক এবং “কোপনীয়” অর্থাৎ দ্বেষজনক এবং “মোহনীয়” অর্থাৎ মোহজনক যে সমস্ত মিথ্যা সংকল্প, তাহা হইতে যথাক্রমে রাগ, দ্বেষ ও মোহ উৎপন্ন হয়। এখানে এই “সংকল্প” কি, তাহা বুঝা আবশ্যক। মহর্ষি তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের ২৬শ সূত্রেও রাগাদি সংকল্পজ্ঞাত, ইহা বলিয়াছেন। ভাষ্যকার সেখানে ঐ “সংকল্প”কে পূর্বানুভূত বিষয়ের অনুচিন্তনজ্ঞাত বলিয়াছেন। বাস্তবিকতার উদ্ভোতকর সেখানে এবং এখানে পূর্বানুভূত বিষয়ের প্রার্থনাকেই “সংকল্প” বলিয়াছেন। পূর্বানুভূত বিষয়ের অনুচিন্তন বা অনুস্মরণজ্ঞাত তদ্বিষয়ে প্রথমে যে প্রার্থনারূপ সংকল্প জন্মে, উহা রাগ পদার্থ হইলেও পরে উহা আবার তদ্বিষয়ে রাগবিশেষ উৎপন্ন করে। বাস্তবিকতার ও তাৎপর্য্যটীকাকারের কথানুসারে পূর্বে এই ভাবে ভাষ্যকারেরও তাৎপর্য্য ব্যাখ্যাত হইয়াছে। (তৃতীয় খণ্ড, ১০৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কিন্তু ভাষ্যকার পূর্ববর্তী ষষ্ঠ সূত্রের ভাষ্যে রজনীয়

সংকল্পকে রাগের কারণ এবং কোপনীয় সংকল্পকে ঘেষের কারণ বলিয়া, উক্ত দ্বিবিধ সংকল্প মোহ হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে, অর্থাৎ উহাও মোহবিশেষ, এই কথা বলিয়াছেন। ইহার কারণ বুঝা যায় যে, মহর্ষি পূর্ববর্তী ষষ্ঠ সূত্রে “নামূচস্তেত্তরোৎপত্তেঃ” এই বাক্যের দ্বারা রাগ ও ঘেষকে মোহজন্ত বলিয়াছেন। সূত্ররাং মহর্ষি অন্তর রাগাদিকে যে “সংকল্প” জন্ত বলিয়াছেন, ঐ “সংকল্প” মোহবিশেষই তাঁহার অভিপ্রেত, অর্থাৎ উহা প্রার্থনারূপ রাগ পদার্থ নহে, উহা মিথ্যা জ্ঞানরূপ মোহ, ইহাই তাঁহার অভিপ্রেত বুঝা যায়। মনে হয়, তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র পরে ইহা চিন্তা করিয়াই এখানে বলিয়াছেন যে,^১ যদিও পূর্বোক্ত ভূত বিষয়ের প্রার্থনাই সংকল্প, তথাপি উহার পূর্বাংশ বা কারণ সেই পূর্বোক্ত ভূতই এখানে “সংকল্প” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে। কারণ, প্রার্থনা রাগপদার্থ অর্থাৎ ইচ্ছাবিশেষ, উহা রাগের কারণ মিথ্যা জ্ঞান নহে। সূত্ররাং এখানে “সংকল্প” শব্দের ঐ প্রার্থনারূপ মুখ্য অর্থ গ্রহণ করা যায় না। অতএব মিথ্যানুভব অর্থাৎ ঐ সংকল্পের কারণ মিথ্যা জ্ঞান বা মোহরূপ যে পূর্বোক্ত ভূত, তাহাই এখানে “সংকল্প” শব্দের অর্থ। কিন্তু তাৎপর্যটীকাকার পূর্বোক্ত ষষ্ঠ সূত্রের ভাষ্যে সংকল্প শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করিতে মোহপ্রযুক্ত বিষয়ের সূত্রসাধনত্বের অনুস্মরণ ও দুঃখসাধনত্বের অনুস্মরণকে “সংকল্প” বলিয়াছেন। পূর্বে তাঁহার ঐ কথাও লিখিত হইয়াছে (১২শ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কিন্তু এখানে তাঁহার কথার দ্বারা বুঝা যায় যে, তিনি বার্তিককারের কথা অনুসারে পূর্বোক্ত ভূত বিষয়ের প্রার্থনাই “সংকল্প” শব্দের মুখ্য অর্থ, ইহা স্বীকার করিয়াই শেষে এখানে পূর্বোক্ত ষষ্ঠ সূত্র ও উহার ভাষ্যানুসারে এই সূত্রোক্ত “সংকল্প” শব্দের লাক্ষণিক অর্থ গ্রহণ করিয়া রঞ্জনীয় (রাগজনক) সংকল্প ও কোপনীয় (ঘেষজনক) সংকল্পকে মিথ্যানুভবরূপ মোহবিশেষই বলিয়াছেন। কিন্তু তিনি পরে ঐ মিথ্যা জ্ঞান বা মোহজন্ত সংস্কারকেই মোহনীয় সংকল্প বলিয়াছেন। তিনি পূর্বে বার্তিককারের “মূঢ়” শব্দেরও অর্থ বলিয়াছেন—মোহজন্ত সংস্কারবিশিষ্ট। অবশ্য মোহ বা মিথ্যা জ্ঞানজন্ত সংস্কার যে মোহের কারণ, ইহা সত্য; কারণ, অনাদিকাল হইতে ঐ সংস্কার আছে বলিয়াই জীবের নামারূপ

১। যদ্যপ্যনুভূতবিষয়প্রার্থনা সংকল্পঃ, তথাপি তস্য প্ৰত্যাভাগে অনুভবো গ্রাহ্যঃ, প্রার্থনায় রাগস্তাৎ। তেন মিথ্যানুভবঃ সংকল্প ইত্যর্থঃ।মোহনীয়ঃ সংকল্পো, মিথ্যা জ্ঞানসংস্কারঃ। —তাৎপর্যটীকা।

মোহ জন্মিতেছে, উহার উচ্ছেদ হইলে তখন আর মোহ জন্মে না। কিন্তু স্থলবিশেষে সাক্ষাৎ সম্বন্ধে মোহও মোহবিশেষের কারণ হয়, এক মোহ অপর মোহ উৎপন্ন করে, ইহাও সত্য। সুতরাং মোহরূপ সংকল্পকে মোহেরও কারণ বলা যাইতে পারে। বৌদ্ধসম্প্রদায়ও রাগ, দ্বেষ ও মোহ, এই পদার্থত্রয়কে সংকল্পভ্রম বলিয়াছেন^১। মূলকথা, এখানে ভাষাকারের মতে “সংকল্প” যে, প্রার্থনা বা ইচ্ছাবিশেষ নহে, কিন্তু উহা মিথ্যাজ্ঞান বা মোহবিশেষ, উহা ভাষাকারের পূর্বোক্ত কথার দ্বারা এবং তাৎপর্যটীকাকারের ব্যাখ্যার দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। ভাষাকার এখানে সূত্রোক্ত “সংকল্প”কে মিথ্যাসংকল্প বলিয়া ব্যাখ্যা করায় তদ্বারাও ঐ “সংকল্প” যে মিথ্যাজ্ঞানবিশেষ, ইহা ব্যক্ত হইয়াছে। নচেৎ তাহার “মিথ্যা” শব্দ প্রয়োগের উপপত্তি ও সার্থক্য কিরূপে হইবে, ইহাও প্রণিধান করা আবশ্যক। পরে দ্বিতীয় আক্ষিকের দ্বিতীয় সূত্রেও “সংকল্প” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। সেখানেও সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিতে ভাষাকার “মিথ্যা” শব্দের অধ্যাহার করিয়াছেন। বৃত্তিকার বিশ্বনাথও এই সূত্রে “সংকল্প” শব্দের দ্বারা মিথ্যাজ্ঞানই গ্রহণ করিয়াছেন। মোহেরই নামান্তর মিথ্যাজ্ঞান। ভাষাকার জ্ঞানদর্শনের দ্বিতীয় সূত্রের ভাষ্যে নানাপ্রকার মিথ্যাজ্ঞানের আকার প্রদর্শন করিয়াছেন। দ্বিতীয় আক্ষিকের প্রারম্ভ হইতে এ বিষয়ে অন্তান্ত্র কথা ব্যক্ত হইবে। সুধীগণ পূর্বোক্ত “সংকল্প” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আক্ষিকের ২৬শ সূত্রে ও চতুর্থ অধ্যায়ের ষষ্ঠ সূত্রে ও এই সূত্রে তাৎপর্যটীকাকারের বিভিন্ন প্রকার উক্তির সমন্বয় ও তাৎপর্য বিচার করিবেন।

ভাষাকার প্রথমে রাগাদির (১) সংকল্পনিমিত্তকত্ব বুঝাইয়া, ক্রমানুসারে (২) কৰ্মনিমিত্তকত্ব বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, জীবজাতিসম্পাদক অর্থাৎ নানাজাতীয় জীবদেহজনক কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষও সেই সেই জাতিবিশেষের পক্ষে ব্যবস্থিত রাগ, দ্বেষ ও মোহ জন্মায়। কারণ, জাতিবিশেষের পক্ষে রাগ, দ্বেষ ও মোহের নিয়ম দেখা যায়। অর্থাৎ নানাজাতীয় জীবের মধ্যে কোন জাতির রাগ অধিক, কোন জাতিবিশেষের পক্ষে ব্যবস্থিত রাগ, দ্বেষ ও মোহ জন্মায়। কারণ, জাতিবিশেষের পক্ষে রাগ, দ্বেষ ও মোহের নিয়ম দেখা যায়। অর্থাৎ নানাজাতীয় জীবের মধ্যে কোন জাতির রাগ অধিক, কোন জাতির দ্বেষ অধিক, কোন জাতির মোহ অধিক

এইরূপ যে নিয়ম দেখা যায়^১, তাহা সেই সেই জাতিবিশেষের পূর্বজন্মের কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষজন্ম, নচেৎ উহার উপপত্তি হইতে পারে না। স্তত্রাং সামান্যতাঃ রাগ, দ্বেষ ও মোহ যেমন পূর্বোক্ত মিথ্যাজ্ঞানরূপ সংকল্পজন্ম, তদ্রূপ জীবজাতি বিশেষের ব্যবস্থিত যে রাগাদিবিশেষ, তাহা কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষজন্ম, অর্থাৎ সেই সেই জীবজাতি বা দেহবিশেষের উৎপাদক অদৃষ্টবিশেষ, ঐ রাগাদিবিশেষের উৎপাদক, ইহা স্বীকার্য। “নিকায়” শব্দের দ্বারা সজাতীয় জীবসমূহ বুঝা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার এখানে “নিকায়” শব্দের পূর্বে জীববাচক “সন্ত” শব্দের প্রয়োগ করায় “নিকায়” শব্দের দ্বারা জাতিই এখানে উহার বিবক্ষিত বুঝা যায়। তাই তাৎপর্যটীকাকারও এখানে লিখিয়াছেন,—“নিকায়েন জাতিরূপলক্ষ্যতে”। বৈশেষিক দর্শনে মহর্ষি কণাদও শেষে “জাতিবিশেষাচ্চ” (৬/২/১৩) এই সূত্রের দ্বারা জাতিবিশেষপ্রযুক্তও যে রাগবিশেষ জন্মে, ইহা বলিয়াছেন। তদনুসারে ভাষ্যকার বাংলায়নও তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের ২৬শ সূত্রের ভাষ্যে শেষে “জাতিবিশেষাচ্চ রাগবিশেষঃ” এই কথা বলিয়াছেন এবং পরে সেখানে ঐ “জাতিবিশেষ” শব্দের দ্বারা যে, জাতিবিশেষের জনক কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষই লক্ষিত হইয়াছে, ইহা ব্যক্ত করিয়াছেন। বৈশেষিক দর্শনের “উপস্কার” কার শঙ্করমিশ্র পূর্বোক্ত কণাদসূত্রের ব্যাখ্যা করিতে জাতিবিশেষপ্রযুক্ত রাগ ও দ্বেষ উভয়ই জন্মে ইহা দৃষ্টান্ত দ্বারা বুঝাইয়াছেন এবং সেখানে তিনিও বলিয়াছেন যে সেই সেই জাতির নিষ্পাদক অদৃষ্টবিশেষই সেই সেই জাতির বিষয়বিশেষে রাগ ও দ্বেষের অসাধারণ কারণ। জন্মরূপ জাতিবিশেষ উহার দ্বার বা সহকারিমাত্র। কিন্তু মহর্ষি কণাদ ঐ সূত্রের পূর্বে “অদৃষ্টাচ্চ” এই সূত্রের দ্বারা পৃথক ভাবেই অদৃষ্টবিশেষকেও অনেক স্থলে রাগের অথবা রাগ ও দ্বেষ উভয়েরই অসাধারণ কারণ বলায় তিনি পর-সূত্রে “জাতিবিশেষ” শব্দের দ্বারা যে, অদৃষ্টভিন্ন জন্মবিশেষকেই গ্রহণ করিয়াছেন, ইহাই সরলভাবে বুঝা যায়। সে যাহাই হউক, মূল কথা পূর্বোক্ত মিথ্যাজ্ঞানরূপ সংকল্প যেমন সর্বত্রই সর্বপ্রকার রাগ, দ্বেষ ও মোহের সাধারণ কারণ, উহা ব্যতীত কোন জীবেরই কোন প্রকার রাগাদি জন্মে না, তদ্রূপ নানাজাতীয় জীবগণের সেই সেই বিজাতীয় শরীরাদিজনক যে কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষ,

১। দৃষ্টো হি কশ্চিৎ সন্তানিকারো রাগবহুলো যথা পারাবতাদিঃ। কশ্চিৎ ক্রোধ বহুলো যথা সপাদিঃ। কশ্চিৎ মোহবহুলো যথা অজগরাদিঃ।—ন্যায়বাস্তবিক।

তাহাও সেই সেই জীবজাতির রাগাদিবিশেষের অর্থাৎ কাহারও অধিক রাগের, কাহারও অধিক দ্বেষের এবং কাহারও অধিক মোহের অসাধারণ কারণ, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের বক্তব্য বুঝা যায়। এবং তিনি তৃতীয় অধ্যায়েও “জাতিবিশেষাচ্চ রাগ বিশেষঃ” এই বাক্যের দ্বারাও উহাই বলিয়াছেন বুঝা যায়। সুতরাং মহর্ষি কণাদ প্রথমে “অদৃষ্টাচ্চ” এই সূত্রের দ্বারা অদৃষ্টবিশেষকে রাগবিশেষের অসাধারণ কারণরূপে প্রকাশ করিয়াও আবার “জাতিবিশেষাচ্চ” এই সূত্রের দ্বারা জাতি বা জন্মবিশেষের নিম্পাদক অদৃষ্টবিশেষকেই যে বিশেষ করিয়া রাগবিশেষের অসাধারণ কারণ বলিয়াছেন, ইহা শঙ্কর মিশ্র প্রভৃতির ন্যায় সুপ্রাচীন বাৎস্তায়নেরও অভিমত বুঝা যায়। মহর্ষি কণাদ “অদৃষ্টাচ্চ” এই সূত্রের দ্বারা “তন্ময়ত্ব”কেও রাগের কারণ বলিয়াছেন। তদনুসারে ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও তৃতীয় অধ্যায়ে তন্ময়ত্বকে রাগের কারণ বলিয়াছেন (তৃতীয় খণ্ড, ১০৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। ভাষ্যকার সেখানে সংস্কারজনক বিষয়াভ্যাসকেই “তন্ময়ত্ব” বলিয়াছেন। উহা অনাদিকাল হইতেই সেই সেই ভোগ্য বিষয়ে সংস্কার উৎপন্ন করিয়া রাগমাত্রেরই কারণ হয়। শঙ্করমিশ্র উক্ত সূত্রের ব্যাখ্যায় বিষয়ের অভ্যাসজনিত দৃঢ়তর সংস্কারকেই “তন্ময়ত্ব” বলিয়াছেন। ঐ সংস্কারও রাগ-মাত্রেরই সাধারণ কারণ, সন্দেহ নাই। কারণ, ঐ সংস্কারবশতঃই সেই সেই বিষয়ের অনুস্মরণ জন্মে, তাহার ফলে সংকল্প জন্ম সেই সেই বিষয়ে রাগ জন্মে।

ভাষ্যকার পরে রাগাদির উৎপত্তি পরস্পরনিমিত্তক, ইহা বলিয়া তাঁহার পূর্বোক্ত তৃতীয় হেতুর ব্যাখ্যা করিয়াছেন। পরে যুট ব্যক্তি রক্ত ও কুপিত হয় এবং রক্ত ও কুপিত ব্যক্তি যুট হয়, ইহা বলিয়া মোহ যে, রাগ ও কোপের (দ্বেষের) নিমিত্ত এবং রাগ ও দ্বেষবিশেষও মোহ বিশেষের নিমিত্ত বা কারণ হয়, ইহা ব্যক্ত করিয়াছেন। এইরূপ অনেক স্থলে রাগবিশেষও দ্বেষবিশেষের কারণ হয় এবং দ্বেষবিশেষও রাগবিশেষের কারণ হয়, ইহা বুঝিতে হইবে। ফলকথা, রাগ, দ্বেষ ও মোহ, এই পদার্থত্রয় পরস্পরই পরস্পরের উৎপাদক হয়। সুতরাং ঐ পদার্থত্রয়েরই অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলে মোক্ষ হইতে পারে। পূর্বপক্ষবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, রাগাদির মূল কারণ যে মিথ্যাজ্ঞান, তাহার অত্যন্ত উচ্ছেদের কোন কারণ না থাকায় রাগাদির অত্যন্ত উচ্ছেদ অসম্ভব; সুতরাং মোক্ষ অসম্ভব, —এজন্য ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত সমস্ত মিথ্যা সংকল্পের অতুৎপত্তি হয়। অর্থাৎ সর্বপ্রকার মিথ্যাজ্ঞানের বিরোধী তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইলে

তখন আর কোন প্রকার মিথ্যাজ্ঞানই জন্মিতে পারে না। সুতরাং তখন রাগাদির মূল কারণ মিথ্যাজ্ঞানের অভাবে উহার কার্য রাগাদি ক্লেশসম্বন্ধিত উৎপত্তি হইতে পারে না, তখন চিরকালের জন্ত উহার উচ্ছেদ হওয়ায় মোক্ষ সিদ্ধ হয়। ভাষ্যকার শেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষবাদী রাগাদি ক্লেশসম্বন্ধিতিকে যে অনাদি বলিয়াছেন, ইহা অযুক্ত। তাৎপর্য এই যে, কেবল রাগাদি ক্লেশসম্বন্ধিতিকে যে অনাদি, তাহা নহে। শরীরাদি আরও অনেক পদার্থও অনাদি। সেই সমস্ত পদার্থেরও অত্যন্ত উচ্ছেদ হইয়া থাকে। ভাষ্যকার তাঁহার এই তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে পরেই বলিয়াছেন যে, শরীরাদি আধ্যাত্মিক সমস্ত ভাবপদার্থই অনাদি, ঐ সমস্ত পদার্থের মধ্যে এক তত্ত্বজ্ঞানই কেবল অনাদি নহে। কারণ তত্ত্বজ্ঞান পূর্বে আর কখনও জন্মে না। অর্থাৎ অনাদি মিথ্যাজ্ঞানবশতঃ অনাদি কাল হইতেই জীবকুলের নানাবিধ শরীরাদি উৎপন্ন হইতেছে। সুতরাং কোন জীবেরই শরীরাদি পদার্থ “অমৃতপন্নপূর্ব” নহে, অর্থাৎ পূর্বে আর কখনও উহার উৎপত্তি হয় নাই, সময়বিশেষে সর্ব প্রথমেই উহার উৎপত্তি হয়, ইহা নহে। যাহা আত্মাকে আশ্রয় করিয়া উৎপন্ন হয়, তাহাকে আধ্যাত্মিক পদার্থ বলে। জীবের শরীরাদির জ্ঞান তত্ত্বজ্ঞানও আধ্যাত্মিক পদার্থ, কিন্তু উহা শরীরাদির জ্ঞান অনাদি হইতে পারে না। কারণ, তাহা হইলে মিথ্যাজ্ঞানের উৎপত্তি অসম্ভব হওয়ায় জন্ম বা শরীরাদি লাভ হইতেই পারে না। তাই ভাষ্যকার তত্ত্বজ্ঞান ভিন্ন শরীরাদি পদার্থেরই অনাদিত্ব বলিয়াছেন। তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকে আত্মার নিত্যত্ব পরীক্ষায় উক্ত সিদ্ধান্ত প্রতিপাদিত হইয়াছে। মূলকথা, অনাদি রাগাদি ক্লেশসম্বন্ধিত জ্ঞান অনাদি শরীরাদি পদার্থেরও কালে অত্যন্ত উচ্ছেদ হয়। মুক্ত আত্মার আর কখনও শরীরাদি জন্মে না। পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, অনাদি পদার্থেরও বিনাশ হইলে তদদৃষ্টান্তে যে পদার্থ “অমৃতপত্তিধর্মক” অর্থাৎ যাহার উৎপত্তি নাই, এমন ভাব পদার্থেরও কালে বিনাশ হয়, ইহাও বলিতে পারি। এ জন্ত ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, অনাদি পদার্থের বিনাশ হয় বলিয়া, অমৃতপত্তিধর্মক কোন ভাব পদার্থেরই বিনাশিত্ব সিদ্ধ করা যায় না। কারণ, উৎপত্তি-ধর্মক রাগাদি অনাদি পদার্থেরই বিনাশিত্ব স্বীকৃত হইয়াছে। অমৃতপত্তিধর্মক অনাদি ভাব পদার্থের অবিনাশিত্বই প্রমাণসিদ্ধ আছে; সুতরাং ঐরূপ পদার্থের বিনাশিত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। পূর্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন যে, তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃতি হওয়ায় তখন যে আর মিথ্যাজ্ঞাননিমিত্তক রাগাদি

জন্মিতে পারে না, ইহা স্বীকার করিলাম। কিন্তু পূর্বোক্ত কৰ্মনিমিত্তক যে রাগাদি, তাহার নিবৃত্তি কিরূপে হইবে? মিথ্যাজ্ঞান নিবৃত্তি হইলেও শরীরাদি-রক্ষক প্রারব্ধ কৰ্মের অস্তিত্ব ত তখনও থাকে, নচেৎ তত্ত্বজ্ঞানের পরক্ষণেই জীবন-নাশ কেন হয় না? এতদ্ব্তরে ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত প্রারব্ধ কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষও তখন আর রাগাদির উৎপাদক হয় না। কারণ, তখন তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত মিথ্যাজ্ঞানের বিনাশ হইয়াছে। তাৎপর্য্য এই যে, পূর্বোক্ত মিথ্যা-জ্ঞানই সর্বপ্রকার রাগাদির সামান্ত্র কারণ। পূর্বোক্তরূপ কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষ, রাগাদিবিশেষের বিশেষ কারণ হইলেও সামান্ত্র কারণ মিথ্যাজ্ঞানের অভাবে উহা কার্য্যজনক হয় না। প্রশ্ন হইতে পারে যে, যদি তত্ত্বজ্ঞানীর প্রারব্ধ কৰ্ম থাকিলেও মিথ্যাজ্ঞানের অভাবে তাহার ঐ কৰ্মফল “স্বথদুঃখ ভোগেরও উৎপত্তি না হউক? এতদ্ব্তরে সর্বশেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, “স্বথদুঃখের উপভোগরূপ ফল কিন্তু হয়।” তাৎপর্য্য এই যে, তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তি প্রারব্ধকৰ্ম্মকয়ের জন্যই জীবন-ধারণ করিয়া স্বথ ও দুঃখভোগ করেন। উহাতে মিথ্যাজ্ঞান বা তজ্জন্ম রাগাদির কোন আবশ্যকতা নাই। তিনি যে স্বথ ও দুঃখভোগ করেন, উহাতে তাহার রাগ ও দ্বেষ থাকেনা। তিনি স্বথে আসক্তিশূন্য এবং দুঃখে ঘেষশূন্য হইয়াই তাহার, অবশিষ্ট কৰ্মফল ঐ স্বথদুঃখজনক প্রারব্ধ কৰ্মের ফল হইতে পারে না। অবশ্য তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তি ভোগদ্বারা প্রারব্ধ কৰ্ম্মকয়ের জন্য জীবনধারণ করায় তাহারও সময়ে বিষয়বিশেষে রাগ ও দ্বেষ জন্মে, ইহা সত্য; কিন্তু মুক্তির প্রতি-বন্ধক উৎকট রাগ ও দ্বেষ তাহার আর জন্মে না। অর্থাৎ তাহার তৎকালীন রাগ ও দ্বেষজনিত কোন কৰ্ম্মই তাহার ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম উৎপন্ন না করায় উহা তাহার জন্মান্তরের নিষ্পাদক হইয়া মুক্তির প্রতিবন্ধক হয় না কারণ, তাহার পুনর্জন্ম লাভের মূল কারণ মিথ্যাজ্ঞান চিরকালের জন্য বিনষ্ট হইয়া গিয়াছে। ন্যায়দর্শনের “দুঃখজন্ম” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত ব্যক্ত হইয়াছে। সেখানেই ভাষ্যটীপনীতে উক্ত বিষয়ে অনেক কথা লিখিত হইয়াছে। বৃত্তিকার বিশনাথ প্রভৃতি সেখানে তত্ত্বজ্ঞানীর যে, উৎকট রাগাদিই জন্মে না, এইরূপই তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিয়াছেন। এখানেও সূত্রে ও ভাষ্যাদিতে “রাগাদি” শব্দের দ্বারা উৎকট অর্থাৎ মুক্তির প্রতিবন্ধক রাগাদিই বিবাক্ষিত, বুঝিতে হইবে। মূল-কথা, মুক্তির প্রতিবন্ধক বা পুনর্জন্মের নিষ্পাদক উৎকট রাগাদি অনাদি হইলেও তত্ত্বজ্ঞানজন্য উহার মূল কারণ মিথ্যাজ্ঞানের অত্যন্ত উচ্ছেদবশতঃ আর উহা জন্মে

না, জন্মিতেই পারে না। সুতরাং যুক্তি সম্ভব হওয়ায় “ক্লেশাম্ববন্ধবশতঃ যুক্তি অসম্ভব”, এই পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ নিরস্ত হইয়াছে। আর কোনরূপেই উক্ত পূর্বপক্ষের সমর্থন করা যায় না।

মহর্ষি গৌতম ক্রমানুসারে তাঁহার কথিত চরম প্রমেয় অপবর্ণের পরীক্ষা করিতে পূর্বোক্ত “ঋণক্লেশ” ইত্যাদি (৫৮ম)-সূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিয়া, অপবর্ণ যে সম্ভাবিত, অর্থাৎ উহা অসম্ভব নহে, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। কারণ, সম্ভাবিত পক্ষই হেতুর দ্বারা সিদ্ধ হইতে পারে। যাহা অসম্ভব, তাহা কোন হেতুর দ্বারাই সিদ্ধ হইতে পারে না। মহর্ষি এই জন্ম দ্বিতীয় অধ্যায়ে বেদের প্রামাণ্য সমর্থন করিতেও প্রথমে বেদের প্রামাণ্য যে সম্ভাবিত, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। এ বিষয়ে শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের উদ্ধৃত প্রাচীন কারিকা ও উহার তাৎপর্য্যাদি দ্বিতীয় খণ্ডে (৩৪২ পৃষ্ঠায়) লিখিত হইয়াছে। কিন্তু মহর্ষি দ্বিতীয় অধ্যায়ে পরে (১ম অঃ, শেষ সূত্রে) যেমন বেদের প্রামাণ্য বিষয়ে অল্পমান-প্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন, তদ্রূপ এখানে অপবর্ণ বিষয়ে কোন প্রমাণ প্রদর্শন করেন নাই। অপবর্ণ অসম্ভব না হইলেও উহার অস্তিত্ব বিষয়ে প্রমাণ ব্যতীত উহা সিদ্ধ হইতে পারে না। নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের পূর্বাচাৰ্য্যগণ এই জন্যই অপবর্ণ বিষয়ে প্রথমে অল্পমান-প্রমাণ প্রদর্শন করিয়া, পরে শ্রুতিপ্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন। পূর্বাচাৰ্য্যগণের সেই অল্পমান প্রয়োগ “কিরণাবলী” গ্রন্থের প্রথমে ন্যায়াচাৰ্য্য উদয়ন প্রকাশ করিয়াছেন^১। যুক্তির অস্তিত্ব বিষয়ে তাঁহাদিগের যুক্তি এই যে, দুঃখের পরে দুঃখ, তাহার পরে দুঃখ, এইরূপে অনাদি কাল হইতে দুঃখের যে সন্ততি বা প্রবাহ উৎপন্ন হইতেছে, উহার এক সময়ে অত্যন্ত উচ্ছেদ অবশ্যস্বাবী কারণ, উহাতে সন্ততি আছে। যাহা সন্ততি, তাহার এক সময়ে অত্যন্ত উচ্ছেদ হয়, ইহার দৃষ্টান্ত প্রদীপ সন্ততি। প্রদীপের এক শিখার পরে অন্য শিখার উৎপত্তি, তাহার পরে অন্য শিখার উৎপত্তি, এইরূপে যে ক্রমিক শিখা-সন্ততি জন্মে, তাহার এক সময়ে অত্যন্ত উচ্ছেদ হয়। চরম শিখার ধ্বংস হইলেই ঐ প্রদীপের নির্বাণ হয়, ঐ প্রদীপসন্ততির আর কখনই উৎপত্তি হয় না। সুতরাং ঐ দৃষ্টান্তে “সন্ততিত্ব” হেতুর দ্বারা দুঃখসন্ততিরূপ ধর্ম্মীতে অত্যন্ত উচ্ছেদ সিদ্ধ হইলে যুক্তিই

১। কিং পুনরত্ প্রমাণং ? দুঃখসন্ততিত্বাত্মকচ্ছিন্নত্বেন সন্ততিত্বাৎ প্রদীপসন্ততিত্ব-
দিত্যাচাৰ্য্যঃ”। কিরণাবলী।

সিদ্ধ হয়। কারণ, দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিই মুক্তি; পূর্বোক্তরূপ অনুমান প্রমাণের দ্বারা উহা সিদ্ধ হয়। বৈশেষিকাচার্য্য শ্রীধর ভট্টও “ন্যায়কন্দলী”র প্রথমে মুক্তির স্বরূপ বিচার করিতে মুক্তি বিষয়ে উক্ত অনুমান প্রদর্শন করিয়া, উহা যে নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের অনুমান, ইহা বলিয়াছেন। কিন্তু তিনি পার্থিব পরমাণুর রূপাদি-সম্বন্ধে ব্যভিচারবশতঃ উক্ত অনুমানের প্রামাণ্য স্বীকার করেন নাই^১। তাঁহার নিজ মতে “অশরীরং বার সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃহতঃ” ইত্যাদি শ্রুতিই মুক্তি বিষয়ে প্রমাণ, অর্থাৎ তাঁহার মতে মুক্তি বিষয়ে শ্রুতি ভিন্ন আর কোন প্রমাণ নাই, ইহা তিনি দেখানে স্পষ্ট বলিয়াছেন।

ইহাদিগের পরবর্তী নব্যনৈয়ায়িক গুরু গঙ্গেশ উপাধ্যায় তাঁহার “তত্ত্বচিন্তামণি”র অন্তর্গত “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি” ও “মুক্তিবাদে” মুক্তি বিষয়ে নব্যভাবে অনুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়া, পরে শ্রুতিপ্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন^২। কিন্তু তিনি পরে “আচার্য্যাস্ত ‘অশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃহতঃ’ ইতি

১। পার্থিব পরমাণুর রূপাদিরও অনাদি কাল হইতে ক্রমিক উৎপত্তি ও বিনাশ হইতেছে, সুতরাং ঐ রূপাদি সন্ততিতেও সন্ততিত্ব হেতু আছে। কিন্তু, উহার কোন সময়েই অত্যন্ত উচ্ছেদ হয় না। কারণ, তাহা হইলে তখন হইতে সৃষ্টি লোপ হয়। সুতরাং পূর্বোক্ত অনুমানের হেতু ব্যভিচারী হওয়ায় ইহা মুক্তি বিষয়ে প্রমাণ হইতে পারে না, ইহাই শ্রীধর ভট্টের তাৎপর্য্য। কিন্তু, উদয়নাচার্য্য উক্ত অনুমান প্রদর্শনের পরেই পূর্বোক্ত ব্যভিচার-দোষের উল্লেখ করিয়া, উহার খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, পার্থিব পরমাণুর রূপাদি সন্ততিও ফলতঃ উক্ত অনুমানের পক্ষে অন্তর্ভূত হইয়াছে। অর্থাৎ উক্ত অনুমানের দ্বারা ঐ রূপাদি সন্ততিরও অত্যন্ত উচ্ছেদ সিদ্ধ করিব। পক্ষে ব্যভিচার দোষ হয় না। শ্রীধর ভট্ট এই কথার কোন প্রতিবাদ না করায় তিনি উদয়নের পূর্ববর্তী, ইহা অনেকে অনুমান করেন। বস্তুতঃ উদয়ন ও শ্রীধর সমকালীন ব্যক্তি। কিন্তু উদয়ন মৈথিল, শ্রীধর বঙ্গীয়। উদয়ন পূর্বোক্ত “কিরণাবলী” রচনা করিয়াছেন। পরে শ্রীধর “ন্যায়কন্দলী” রচনা করিয়াছেন। “ন্যায়কন্দলী”র রচনার কিছু পূর্বে “কিরণাবলী” রচিত হওয়ায় তখন উহার সর্বত্র প্রচার হয় নাই। সুতরাং শ্রীধর, উদয়নের ঐ গ্রন্থ দেখিতে না পাওয়ায় উদয়নের পূর্বোক্ত কথার প্রতিবাদ করেন নাই, ইহাও বুঝা যাইতে পারে।

২। “প্রমাণন্তু দঃখং দেবদন্তদঃখং বা স্বাশ্রয়াসমানকালীনদঃসপ্রতিযোগবৃত্তি কার্য্যমহবৃত্তিধর্ম্মভাৎ সন্ততিত্বাভা, এতৎ প্রদীপয়ৎ। সন্ততিত্বং নানাকালীনকার্য্য মাত্রবৃত্তিধর্ম্মভাৎ”। “আত্মা জ্ঞাতব্যো ন স পুনরাবর্ত্তে ইতি শ্রুতিশ্চ প্রমাণং”। —ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি।

শ্রুতিস্তুত্ৰ প্রমাণং” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা উদয়নাচার্যের নিজ মতে যে, উক্ত শ্রুতিই মুক্তি বিষয়ে প্রমাণ, ইহা বলিয়া, উদয়নাচার্যের মতানুসারে উক্ত শ্রুতি-বাক্যের অর্থ বিচার করিয়াছেন। তিনি দেখানেন উদয়নাচার্যের “কিরণাবলী” গ্রন্থোক্ত কথারই উল্লেখ করায় তিনি যে উহা উদয়নাচার্যের মত বলিয়াই বুঝিয়া প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। ফলকথা, শ্রীধর ভট্টের দ্বারা উদয়নাচার্যের যে মুক্তি বিষয়ে শ্রুতিকেই প্রমাণরূপে গ্রহণ করিয়াছিলেন, ইহা আমরা পূর্বোক্ত গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের সন্দর্ভের দ্বারা বুঝিতে পারি। পরবর্তী নব্যনৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য ও তাঁহার “মুক্তিবাদ” গ্রন্থে মুক্তি বিষয়ে প্রমাণাদি বলিতে গঙ্গেশ উপাধ্যায়েরই অনেক কথার উল্লেখ করিয়াছেন। তিনিও শেষে মুক্তি বিষয়ে শ্রুতিপ্রমাণের উল্লেখ করিয়াছেন। ফলকথা, নব্যনৈয়ায়িক গঙ্গেশ প্রভৃতির চরম মতেও যে মুক্তি বিষয়ে শ্রুতিই মুখ্য প্রমাণ বা একমাত্র প্রমাণ, ইহা তাঁহাদিগের গ্রন্থের দ্বারা বুঝা যায়। সুপ্রাচীন ভাষ্যকার বাংলায়নও পূর্বোক্ত ৫২ম সূত্রের ভাষ্যে শেষে মুক্তিপ্রতিপাদক যে সমস্ত শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন, তদ্বারা তিনিও যে সন্ন্যাসাশ্রমের দ্বারা মুক্তির অস্তিত্বও প্রতিপন্ন করিয়া গিয়াছেন, ইহাও অবশ্য বুঝা যায়। বস্তুতঃ উপনিষদে মুক্তিপ্রতিপাদক আরও অনেক শ্রুতিবাক্য আছে যদ্বারা মুক্তি পদার্থ যে স্থিতি-প্রসিদ্ধ তত্ত্ব এবং উহাই পরমপুরুষার্থ, ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়।

পরন্তু বেদের মন্ত্রভাগেও পরমপুরুষার্থ মুক্তির সংবাদ পাওয়া যায়। ঋগ্বেদসংহিতা ও যজুর্বেদসংহিতায় “ত্ৰ্যম্বকং যজামহে” ইত্যাদি সুপ্রসিদ্ধ।

১। “তদা বিশ্বান্ পৃথগ্যাপাণে বিশ্বয়” — ইত্যাদি [“ভিষ্যতে হ্রস্বগ্ৰাহি” ; ইত্যাদি। মৃণ্ডক (৩।১।৩) ২।১।৮) “নিচাষ্য তন্মৃত্যুমুখাং প্রমুচ্যতে”। কঠ। ৩।১৫। “তমেবং জ্ঞাত্বা মৃত্যুপাশাংশ্চহ্নতি। শ্বেতাস্বতর। ৪।১৫। “তরতি শোকমাশ্রয়িং”। “অশরীরঃ বাব সন্ত নন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ”। ছান্দোগ্য (৭।১।৩) ৮।১২।১)। “তমেব বিদিত্বাহতিমৃত্যুমোত”। শ্বেতাস্বতর। ৩।৮। য এতাব্দদ্রমৃত্যুস্তে ভবন্তি বৃহদারণ্যক। ৪।৪।১৪। “দুঃখেনাত্যন্তং বিমুক্তশ্চরতি” ইত্যাদি।

২। “ত্ৰ্যম্বকং যজামহে সৃগন্ধিং পৃণ্ডিবন্ধনং। উব্বারুকমিব বন্ধনামৃতোমৃক্ষীর মামৃত্যং” ॥ [ঋগ্বেদসংহিতা, ৭ম মণ্ডল, ৫ম অষ্টক, চতুর্থ অঃ, ৫৯ম সূক্ত, ১২শ মন্ত্র]

দ্রয়াণাং ব্রহ্মবিশ্বরূদ্রাণ্যম্বকং পিতরং যজামহে ইতি শিষ্যসমাহিতো বশিষ্ঠো ব্রবীতি।

মন্ত্রের শেষে “মৃত্যোঽশ্মকীয় মামৃতাং” এই বাক্যের দ্বারা মুক্তি যে পরমপুরুষার্থ, ইহা বুঝা যায় কারণ, উক্ত বাক্যের দ্বারা মৃত্যু হইতে মুক্তির প্রার্থনা প্রকটিত হইয়াছে। ভাষ্যকার সাযনাচার্য্য পরে উক্ত মন্ত্রের শেষোক্ত “অমৃত” শব্দের অন্যরূপ অর্থের ব্যাখ্যা করিলেও তাঁহার প্রথমোক্ত ব্যাখ্যায় “মৃত্যোঽশ্মকীয় মামৃতাং” এই বাক্যের দ্বারা সাধুজ্ঞা মুক্তিই যে উক্ত মন্ত্রে চরম প্রার্থ্য, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। “শতপথব্রাহ্মণে”র দ্বিতীয় অধ্যায়েও উক্ত মন্ত্র ও উহার একরূপ ব্যাখ্যা দেখা যায়। বস্তুতঃ পূর্বোক্ত মন্ত্রের শেষোক্ত “অমৃত” শব্দের মুক্তি অর্থই ঐ স্থলে গ্রহণ করিলে, ঐ বাক্যের দ্বারা “মৃত্যু হইতে মুক্ত হইব, অমৃত অর্থাৎ মুক্তি হইতে মুক্ত (পরিত্যক্ত) হইব না” এইরূপ অর্থও বুঝা যায়। বেদাদি শাস্ত্রে ক্রীবলিঙ্গ “অমৃত” শব্দ ও “অমৃতত্ব” শব্দ মুক্তি অর্থেও প্রযুক্ত আছে। মুক্ত অর্থে পুংলিঙ্গ “অমৃত” শব্দেরও প্রয়োগ আছে। কিন্তু উক্ত মন্ত্রের শেষে “জন্মমৃত্যুজরাভ্যুৎথৈব-মৃতোহমৃতমশ্নতে” এই ভগবদ্গীতা (১৪।২০) বাক্যের ন্যায় মুক্তিবোধক ক্রীবলিঙ্গ “অমৃত” শব্দেরই যে, প্রয়োগ হইয়াছে, ইহা প্রণিধান করিলেই বুঝা যায়। অবশ্য শাস্ত্রে পরমপুরুষার্থ মুক্তিকে যেমন “অমৃতত্ব” বলা হইয়াছে, তদ্রূপ ব্রহ্মার একদিন (সহস্র চতুষ্পুং) পর্য্যন্ত স্বর্গলোকে অবস্থানকেও “অমৃতত্ব” বলা হইয়াছে। উহা ঔপচারিক অমৃতত্ব, উহা মৃত্যু অমৃতত্ব অর্থাৎ পরমপুরুষার্থরূপ মুক্তি নহে, বিষ্ণুপুরাণে ইহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে^১। বিষ্ণুপুরাণের টীকাকার রত্নগর্ভ ভট্ট ও পূজাপাদ শ্রীধর স্বামী সেখানে ব্যাখ্যা করিয়াছেন,—“আভূতসংপ্রবং ব্রহ্মাহং-স্থিতিপর্য্যন্তং যং স্থানং তদেবামৃতত্বমুপচাভ্যুচ্যতে”। শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র সাংখ্য-তত্ত্ব-কৌমুদীতে (দ্বিতীয় কারিকার টীকায়) প্রাচীন মীমাংসক সম্প্রদায়বিশেষের সম্মত ঐ অমৃতত্বরূপ মুক্তি যে, প্রকৃত মুক্তি নহে, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। কারণ, উহা হইলেও পরে কালবিশেষে পুনরাবৃতি হওয়ায় উহাতে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি

কিং বিশিষ্টনিত্যত্বং অহং “সুদৃশ্যং” প্রসারিতপুণ্যবীজিতং। পদনঃ কিংবিশিষ্টং? “পুণ্ডিত-বন্দনং” জগৎবীজং গুরুশাস্ত্রমিত্যর্থঃ, উপাসকস্য বন্দনং আর্গমাদিশাস্ত্রবন্দনং, অতন্তৎপ্রসাদা-দেব মৃত্যোঽশ্মরণং সংসারাস্থা শ্মকীয় মোচয়, যথা বন্দনাদ্ভাব্যরূপং ককটফলং মৃত্যুতে তদ্বন্দ-রণং সংসারাস্থা মোচন, কিং মধ্যাদীকৃত্য, আমৃতাং সাব্জ্যামোক্ষপর্য্যন্তমিত্যর্থঃ। সায়াণ ভাষ্য।

১। “আভূতসংপ্রবং স্থানমমৃতত্বং হি ভাষ্যতে।

ত্রৈলোক্যান্তিকালোহয়মপুনশ্চর্য উচ্যতে।”

—বিষ্ণুপুরাণ, দ্বিতীয় অংশ, ৫ম অঃ, ১৬শ শ্লোক।

হয় না, স্বতরাং উহা মুক্তি নহে। “অপাম সোমমমতা অভূম” এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যজ্ঞকর্মের যে অমৃতত্বরূপ ফল বুঝা যায়, উহা বিষ্ণুপুরাণোক্ত ঐ ঔপচারিক বা পারিভাষিক অমৃতত্ব। বাচস্পতি মিশ্র ইহা সমর্থন করিতে সেখানে বিষ্ণুপুরাণের ঐ বচনেরই পূর্বোক্ত উদ্ধৃত করিয়াছেন। যজ্ঞাদি কর্মদ্বারা আত্মাত্মিক দুঃখ-নিবৃত্তিরূপ অমৃতত্ব লাভ হয় না (“ত্যাগেনৈকেনামৃতত্বমানন্তঃ”) ইহা শ্রুতিতে অনেক স্থানে কথিত হইয়াছে। স্বতরাং “অপাম সোমমমতা অভূম” এই শ্রুতি-বাক্যে সোমপায়ী যাজ্ঞিকের যে অমৃতত্বপ্রাপ্তিরূপ ফল বলা হইয়াছে, ঐ অমৃতত্ব প্রকৃত মুক্তি নহে। উহা বিষ্ণুপুরাণোক্ত গোণ অমৃতত্ব, ইহাই সেখানে বাচস্পতি মিশ্রের কথা। কিন্তু পূর্বোক্ত মন্ত্রের সর্বশেষে ক্লীবলিঙ্গ “অমৃত” শব্দ (“অমৃতত্ব” শব্দ নহে) প্রযুক্ত হওয়ায় এবং উহার পূর্বে “বন্ধন” শব্দ, “মৃত্যু” শব্দ এবং “মূচ” শব্দ প্রযুক্ত হওয়ায় ঐ অমৃত শব্দ যে প্রকৃত মুক্তি অর্থেই প্রযুক্ত হইয়াছে, এই বিষয়ে সন্দেহ হয় না। সায়নাচার্য্য উক্ত মন্ত্রের শেষে “আহমৃতাং” এইরূপ বাক্য বুঝিয়া, উহার দ্বারা “অমৃত” অর্থাৎ সায়ুজ্য মুক্তি পর্য্যন্ত, এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তাঁহার উক্ত ব্যাখ্যায় “মুক্ষীয়ং” এইরূপ ক্রিয়াপদই তাঁহার অভিপ্রেত বুঝা যায়। পূর্বে তাঁহার ব্যাখ্যা উদ্ধৃত হইয়াছে। মূলকথা, পূর্বোক্ত মুক্তি যে বেদসিদ্ধ তত্ত্ব, উহা যে পরে ক্রমশঃ ভারতীয় দার্শনিক ঋষিগণের চিন্তাপ্রসূত কোন সিদ্ধান্ত নহে, উহা অবশ্য স্বীকার্য্য।

পূর্বোক্ত মুক্তি ভারতীয় সমস্ত দার্শনিকগণেরই স্বীকৃত পূর্বমীমাংসাদর্শনে মহর্ষি জৈমিনি সকাম অধিকারীবিশেষের জন্ম বেদের কর্মকাণ্ডের ব্যাখ্যা করিতে তদনুসারে যজ্ঞাদি কর্মজন্ম যে স্বর্গফলের উল্লেখ করিয়াছেন, উহা তিনি মুক্তি বলিয়া উল্লেখ না করিলেও প্রাচীন মীমাংসকসম্প্রদায় তাঁহার সূত্রানুসারে স্বর্গ-বিশেষকেই পরমপূর্বার্থ বলিয়া সমর্থন করিয়াছিলেন। তাঁহাদিগের মতে উহাই মুক্তি। উহা হইলে আর পুনরাবৃত্তি হয় না। “অপাম সোমমমতা অভূম” ইত্যাদি শ্রুতিই উক্ত বিষয়ে তাঁহারা প্রমাণ বলিয়াছিলেন। “সাংখ্যতত্ত্ব-কৌমুদী”তে শ্রী-মদ্বাচস্পতি মিশ্র উক্ত প্রাচীন মীমাংসক মতেরই খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু মহর্ষি জৈমিনি মীমাংসা দর্শনে বেদের কর্মকাণ্ডেরই ব্যাখ্যা করায় জ্ঞানকাণ্ডোক্ত তত্ত্ব-জ্ঞানসাধ্য মুক্তির কথা তাহাতে বলেন নাই। বেদের জ্ঞানকাণ্ডকে অপ্রমাণ বলিয়া অথবা উহার অগ্ররূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়া, উপনিষদুক্ত তত্ত্বজ্ঞান ও মুক্তির অপলাপ করা তাঁহার উদ্দেশ্য নহে, তাহা সম্ভবও নহে! পূর্বমীমাংসা-

দর্শনে আশ্রয়স্ত ক্রিয়ার্থত্বাৎ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা বেদের মন্ত্ৰভাগ এবং যজ্ঞাদি কৰ্ম্মের বিধায়ক ও ইতিকর্তব্যতাদিবোধক ব্রাহ্মণভাগকেই তিনি ক্রিয়ার্থক বলিয়াছেন, ইহাই আমাদের বিশ্বাস। কারণ, বেদের ঐ সমস্ত অংশই তাঁহার ব্যাখ্যেয়। সুতরাং তিনি ঐ সূত্রে “আশ্রয়” শব্দের দ্বারা উপনিষৎকে গ্রহণ করেন নাই, ইহা বুঝা যায়। কিন্তু তিনিও যে নিষ্কাম তত্ত্বজিজ্ঞাসু বা মুমুক্শু অধিকারীবিশেষের পক্ষে উপনিষদুক্ত তত্ত্বজ্ঞান ও মুক্তি স্বীকার করিতেন, এই বিষয়ে সংশয় হয় না। কারণ, বেদান্তদর্শনের চতুর্থ অধ্যায়ের তৃতীয় ও চতুর্থ পাদে মহর্ষি বাদরায়ণ উপনিষদের ঋতিবাক্যানুসারে মুক্ত পুরুষের অবস্থার বর্ণন করিতে কোন বিষয়ে জৈমিনির মতেরও সমস্তই উল্লেখ করিয়াছেন; পরে তাহা লিখিত হইবে। মহর্ষি জৈমিনি উপনিষদের প্রামাণ্য স্বীকার করিয়া স্বর্গ ভিন্ন মুক্তি পদার্থ স্বীকার করিলে বেদান্তদর্শনে বাদরায়ণের ঐ সমস্ত সূত্রের উপপত্তি হয় না। তিনি যে সেখানে অপ্রসিদ্ধ অত্র কোন জৈমিনির মতেরই উল্লেখ করিয়াছেন, এইরূপ কল্পনায় কোন প্রমাণ নাই। পরন্তু পূর্বমীমাংসাদর্শনের বাস্তবিকতার বিশ্ব বিশ্ব্যাত মীমাংসাচার্য্য ভট্ট কুমারিল স্বর্গভিন্ন মুক্তির স্বরূপ ও কারণাদি বলিয়া গিয়াছেন (শ্লোক-বাস্তিক, সম্বন্ধাচ্ছেদ-পরিহার প্রকরণ, ১০০—১১০ শ্লোক দ্রষ্টব্য)। মীমাংসাচার্য্য গুরু, প্রভাকরও স্বর্গভিন্ন মুক্তির স্বরূপাদি বলিয়া গিয়াছেন। পরবর্তী মীমাংসাচার্য্য পার্থসারথি মিশ্র, “শাস্ত্র-দীপিকা”র তর্কপাদে স্বর্গভিন্ন মুক্তির স্বরূপাদি বিচার করিয়াছেন। তাঁহার কথা পরে লিখিত হইবে। তাঁহার মতে মুক্তির ন্যায় বৈশেষিক শাস্ত্রসম্মত দ্রব্যাদি পদার্থ এবং ঈশ্বরও মীমাংসা শাস্ত্রের সম্মত, ইহাও তিনি বলিয়াছেন। বস্তুতঃ প্রাচীন মীমাংসকসম্প্রদায়ের মধ্যে অনেকে জগৎকর্তা সর্বজ্ঞ ঈশ্বর স্বীকার না করিলেও পরবর্তী অনেক মীমাংসা-চার্য্য ঐরূপ ঈশ্বরও স্বীকার করিয়াছেন। বেদান্তদর্শনে উল্লিখিত মহর্ষি জৈমিনির কোন কোন মতের পর্যালোচনা করিলেও মহর্ষি জৈমিনিও যে, উহা স্বীকার করিতেন, ইহা বুঝা যায়। নব্য মীমাংসাচার্য্য আপোদেব তাঁহার “গ্রন্থপ্রকাশ” গ্রন্থে ধর্ম্মের স্বরূপাদি ব্যাখ্যা করিয়া সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত ধর্ম্ম যদি ত্রীগোবিন্দে অর্পণ-বুদ্ধি-প্রযুক্ত অনুষ্ঠিত হয়, তাহা হইলে মুক্তির প্রয়োজক হয়। ত্রীগোবিন্দে অর্পণ-বুদ্ধিপ্রযুক্ত ধর্ম্মানুষ্ঠানে যে প্রমাণ নাই, ইহা বলা যায় না। কারণ, “যৎ করোসি যদান্নাসি যজ্জুহোসি দদাসি যৎ। যৎ তপস্তসি কোষ্টেয় তৎ কুর্ষ্ব মদর্পণং ॥” এই ভগবদগীতারূপ স্মৃতি আছে। ঐ স্মৃতির মূলভূত শ্রুতির

অনুমান করিয়া, তাহার প্রামাণ্যবশতঃ উহারও প্রামাণ্য নিশ্চয় করা যায়। বস্তুতঃ ভগবদ্গীতা প্রভৃতি নানা শাস্ত্রে ঐরূপ আরও অনেক প্রমাণ আছে। সুতরাং তদনুসারে পূর্বোক্তরূপ সিদ্ধান্ত আন্তিক মাত্রেরই স্বীকার্য। তাই নব্য মীমাংসকগণ পরে বিশেষ বিচারপূর্বক পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। “শ্লোকবাত্তিকে” ভট্ট কুমারিল জগৎকর্তা সর্বজ্ঞ পুরুষের অস্তিত্ব খণ্ডন করিলেও এখন কেহ কেহ তাঁহার মতেও ঐরূপ ঈশ্বরের অস্তিত্ব আছে, ইহা প্রবন্ধ লিখিয়া সমর্থন করিতেছেন। সে যাহাই হউক, মূলকথা আত্মাস্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তি ভারতীয় সমস্ত দার্শনিকেরই স্বীকৃত। যাহারা যজ্ঞাদি কৰ্ম্মজ্ঞা স্বর্গবিশেষকেই পরমপুরুষার্থ বলিয়াছেন, তাঁহাদিগের মতেও উহাই মুক্তি। নাস্তিকশিরোমণি চার্বাকের মতেও মুক্তির অস্তিত্ব আছে। “সর্বসিদ্ধান্তমংগ্রহে” চার্বাক মতের বর্ণনায় শঙ্করাচার্য্য বলিয়াছেন,—“মোক্ষস্ত মরণং তচ্চ প্রাণবায়ুনিবৰ্ত্তনং”। কারণ, চার্বাক মতে দেহ ভিন্ন নিত্য আত্মার অস্তিত্ব না থাকায় জীবের মৃত্যু হইলে আর পুনর্জন্মের সম্ভাবনাই থাকে না। সুতরাং মৃত্যুর পরে সকল জীবেরই আত্মাস্তিক দুঃখনিবৃত্তি হওয়ায় সকলেরই মুক্তি হইয়া থাকে। এইরূপ জৈন ও বৌদ্ধ প্রভৃতি নাস্তিক সম্প্রদায়ও মুক্তিকেই পরমপুরুষার্থ বলিয়া স্বীকার করিয়া নিজ নিজ মতানুসারে উহার স্বরূপ-ব্যাখ্যা ও কারণাদি বিচার করিয়াছেন। সকল মতেই মুক্তি হইলে আর জন্ম হয় না। সুতরাং মুক্ত আত্মার আর কখনও দুঃখ জন্মে না। সুতরাং আত্মাস্তিক দুঃখ-নিবৃত্তিরূপ মুক্তি-বিষয়ে কাহারও বিবাদ নাই। তাই মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য তাঁহার “কিরণাবলী” টীকায় প্রথমে মুক্তি বিচার প্রসঙ্গে লিখিয়াছেন, “নিঃশ্রেয়সং পুনর্দুঃখনিবৃত্তিরাত্মাস্তিকী, অত্রচ বাদিনামবিবাদ এব।” মুক্তি হইলে আর কখনও দুঃখ জন্মে না, সুতরাং তখন আত্মাস্তিক দুঃখনিবৃত্তি হয়, এ বিষয়ে কোন সম্প্রদায়ের বিবাদ না থাকিলেও ঐ দুঃখনিবৃত্তি কি দুঃখের প্রাগভাব অথবা দুঃখের ধ্বংস অথবা দুঃখের অত্যন্তাভাব, এ বিষয়ে বিবাদ আছে এবং ঐ দুঃখনিবৃত্তির সহিত তখন আত্মাস্তিক স্থখ বা নিত্যস্থখের অভিব্যক্তি হয় কি না, এ বিষয়েও বিবাদ বা মতভেদ আছে। এখন আমরা ক্রমশঃ উক্ত মতভেদের আলোচনা করিব। কোন কোন সম্প্রদায়ের মত এই যে, দুঃখের আত্মাস্তিক নিবৃত্তি বলিতে দুঃখের আত্মাস্তিক প্রাগভাব; উহাই মুক্তি। কারণ, “আমার আর কখনও দুঃখ না হউক” এই উদ্দেশ্যেই মুখস্থ ব্যক্তি মোক্ষার্থ অনুষ্ঠান করেন। সুতরাং পুনর্ব্বার দুঃখের অনুপস্থিতি তাঁহার কাম্য। উহা ভবিষ্যৎ দুঃখের অভাব, সুতরাং প্রাগভাব। ভবিষ্যৎ

দুঃখ উৎপন্ন না হইলে তাহার ধ্বংস হইতে পারে না এবং উহার প্রাগভাব থাকিলে অত্যন্তাভাবও বলা যায় না। সুতরাং দুঃখের ভাবই মুক্তি। পরন্তু ন্যায়দর্শনের “দুঃখজন্ম” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা মিথ্যা জ্ঞানাদির নিবৃত্তিবশতঃ দুঃখের অপায় বা নিবৃত্তি যাহা মুক্তি বলিয়া কথিত হইয়াছে, তাহা যে দুঃখের প্রাগভাব, ইহাই উক্ত সূত্রার্থ পর্যালোচনা করিলে বুঝা যায়। অবশ্য প্রাগভাব অনাদি পদার্থ, সুতরাং উহার উৎপত্তি না থাকায় জন্ম বা সাধ্য পদার্থ নহে। কিন্তু মুক্তি তত্ত্বজ্ঞান-সাধ্য পদার্থ, সুতরাং উহা প্রাগভাব বলা যায় না, ইহা অন্য সম্প্রদায় বলিয়াছেন। কিন্তু উক্ত মতবাদিগণ বলিয়াছেন যে, তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা দুঃখের কারণের উচ্ছেদ হইলে আর কখনও দুঃখ জন্মিবে না। তখন হইতে চিরকালই দুঃখের প্রাগভাব থাকিয়া যাইবে, দুঃখের উৎপত্তি না হওয়ায় কখনও ঐ প্রাগভাব নষ্ট হইবে না, সুতরাং উহাতেও তত্ত্বজ্ঞানসাধ্যতা আছে। তত্ত্বজ্ঞান হইলেই যাহা রক্ষিত হইবে অর্থাৎ যাহার আর বিনাশ হইবে না, তাহাতেও ঐরূপ তত্ত্বজ্ঞানসাধ্যতা থাকায় তাহা পুরুষার্থও হইতে পারে। তাহার জন্ম অন্তর্ধানও সম্ভব হইতে পারে। কারণ, তত্ত্বজ্ঞান না হওয়া পর্য্যন্ত দুঃখের উৎপত্তি হইবেই, তাহা হইলে সেই দুঃখের প্রাগভাবও বিনষ্ট হইয়া যাইবে। দুঃখের প্রাগভাবকে চিরকালের জন্ম রক্ষা করিতে হইলে দুঃখের উৎপত্তিকে রুদ্ধ করা আবশ্যক। তাহা করিতে হইলে জন্মের নিরোধ করা আবশ্যক। উহা করিতে হইলে ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ প্রবৃত্তির ধ্বংস ও পুনর্ব্বার অনুৎপত্তি আবশ্যক। উহাতে মিথ্যাজ্ঞানের বিনাশ আবশ্যক। তাহাতে তত্ত্বজ্ঞান আবশ্যক। সুতরাং পূর্ব্বোক্ত দুঃখপ্রাগভাবরূপ মুক্তিও পূর্ব্বোক্তরূপে তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য। মীমাংসাচার্য্যগণ ঐরূপ সাধ্যতাকে “ক্ষৈমিক সাধ্যতা” বলিয়াছেন। “ক্ষৈমস্ত স্থিতরক্ষণঃ”; যাহা আছে, তাহার রক্ষার নাম “ক্ষৈম”। তত্ত্বজ্ঞানের পরে প্রারম্ভ কর্ত্ত্বের বিনাশ হইলে তখন হইতে দুঃখের যে প্রাগভাব থাকিবে, তাহার রক্ষাই ক্ষৈম, এবং ঐ প্রাগভাবই মুক্তি, উহাই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি।

নবানৈয়ায়িকগুরু গঙ্গেশ উপাধ্যায় “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি”র শেষে মুক্তিবিচার প্রসঙ্গে উক্ত মতকে মীমাংসাচার্য্য প্রভাকর গুরুর মত বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। তিনি উক্ত মত সমর্থন করিয়াও শেষে উহার খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, দুঃখের প্রাগভাব পূর্ব্বোক্তরূপে তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য হইলেও প্রাগভাবের যখন প্রতিযোগিজনকত্ব নিয়ম আছে, তখন মুক্ত পুরুষেরও পুনর্ব্বার দুঃখোৎপত্তি স্বীকার করিতে হইবে।

অর্থাৎ দুঃখের প্রাগভাবের প্রতিযোগী দুঃখ। কিন্তু কোন কালে ঐ দুঃখ না জন্মিলে, তাহার প্রাগভাব থাকিতে পারে না। প্রাগভাব তাহার প্রতিযোগীর জনক। প্রাগভাব থাকিলে অবশ্যই কোন কালে তাহার প্রতিযোগী জন্মিবে। সুতরাং মুক্ত পুরুষের দুঃখের প্রাগভাব থাকিলে তাঁহারও কোন কালে দুঃখ জন্মিবেই। নচেৎ তাঁহার সেই দুঃখের অভাবকে প্রাগভাবই বলা যায় না। কিন্তু মুক্ত পুরুষেরও আবার কখনও কখনও দুঃখ জন্মিলে তাঁহাকে কেহই মুক্ত বলিতে পারেন না। যদি বলা যায় যে, দুঃখের কারণ অধর্ম ও শত্রুদিগের না থাকায় মুক্ত পুরুষের আর কখনও দুঃখ জন্মিতে পারে না। কিন্তু তাহা হইলে তাঁহার সেই দুঃখের অভাব যেমন অনাদি, তদ্রূপ নিরবধি বা অনন্ত হওয়ায় উহা অত্যন্তাভাবই হইয়া পড়ে, উহার প্রাগভাবও থাকে না, উহা নিত্য হওয়ায় অত্যন্তাভাবই হয়। সুতরাং উহাতে বিজ্ঞাতীয়ত্ব না থাকায় উহার পূর্বোক্তরূপে সাধ্যতাও সম্ভব হয় না। নবান্বেয়গিক গদাধর ভট্টাচার্য্যও তাঁহার নব মুক্তিবাদ গ্রন্থে উক্ত মতের উল্লেখ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন। তিনিও বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষের যখন আর কখনও দুঃখ জন্মে না, তখন তাঁহার দুঃখপ্রাগভাব থাকিতে পারে না। কারণ, যে পদার্থ অনাগত বা ভবিষ্যৎ অর্থাৎ পরে যাহার উৎপত্তি অবশ্যই হইবে, তাহারই পূর্ববর্ত্তী অভাবকে প্রাগভাব বলে। যাহা পরে কখনও হইবে না, তাহা প্রাগভাবের প্রতিযোগী হয় না। “আমার দুঃখ না হউক,” এইরূপ যে কামনা জন্মে, উহাও উত্তরোত্তর কালের সম্বন্ধবিশিষ্ট দুঃখাত্যন্তাভাববিষয়ক, উহা দুঃখের প্রাগভাববিষয়ক নহে। ঐ অত্যন্তাভাব নিত্য হইলেও উহারও পূর্বোক্তরূপে প্রাগভাবের ন্যায় সাধ্যত্বের কোন বাধক নাই। ফলকথা, গদাধর ভট্টাচার্য্য মুক্ত পুরুষের দুঃখের অত্যন্তাভাব স্বীকার করিয়াছেন। কারণ, তাঁহার মতে দুঃখের ধ্বংস ও প্রাগভাব থাকিলেও দুঃখের অত্যন্তাভাব থাকিতে পারে। তাঁহার মতে ধ্বংস ও প্রাগভাবের সহিত অত্যন্তাভাবের বিরোধিতা নাই। এবং তিনি দুঃখের প্রাগভাবের অভাববিশিষ্ট যে দুঃখের অত্যন্তাভাব, তাহাকেই “আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি” বলিয়া মুক্তির স্বরূপ বলিতেও কোন আপত্তি প্রকাশ করেন নাই। কিন্তু তিনি পূর্বোক্ত প্রভাকর মত স্বীকার করেন নাই। এবং নৈয়গিকসম্প্রদায়ের মধ্যে আর কোন প্রসিদ্ধ গ্রন্থকারও যে উক্ত মত স্বীকার করিয়াছেন, ইহাও জানা যায় না। কিন্তু বৈশেষিকাচার্য্য মহামনীষী শঙ্করমিশ্র

বৈশেষিকদর্শনের চতুর্থ সূত্রের উপস্থানে পূর্বোক্ত মতই সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহার মতে আত্মার অশেষ বিশেষ-গুণের ধ্বংসাবধি দুঃখপ্রাগভাবই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি, উহাই মুক্তি। মুক্তি হইলে তখন আত্মার অদৃষ্টাদি সমস্ত বিশেষ গুণেরই ধ্বংস হয় এবং আর কখনও দুঃখ জন্মে না। সূত্ররাং আত্মার তৎকালীন যে দুঃখপ্রাগভাব, তাহাকে মুক্তি বলা যাইতে পারে এবং উহা পূর্বোক্তরূপে তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য হওয়ায় পুরুষার্থও হইতে পারে। মুক্ত পুরুষের যখন আর কখনও দুঃখ জন্মে না, তখন তাঁহার দুঃখপ্রাগভাব কিরূপে সম্ভব হইবে? এতদুত্তরে শঙ্কর মিশ্র বলিয়াছেন যে, প্রতিযোগীর জনক অভাবই প্রাগভাব। প্রতিযোগীর জনক বলিতে এখানে বুঝিতে হইবে, প্রতিযোগীর স্বরূপযোগ্য। অর্থাৎ প্রতিযোগীর উৎপাদন না করিলেও যাহার উহাতে যোগ্যতা আছে। দুঃখপ্রাগভাবের প্রতিযোগী দুঃখ। কিন্তু উহার উৎপাদনে উহার প্রাগভাব কারণ হইলেও চরম সামগ্রী নহে। অর্থাৎ দুঃখের প্রাগভাব থাকিলেই যে দুঃখ অবশ্য জন্মিবে, তাহা নহে। দুঃখের উৎপত্তিতে আরও অনেক কারণ আছে। সেই সমস্ত কারণ না থাকায় মুক্ত পুরুষের আর দুঃখ জন্মে না। শঙ্করমিশ্র শেষে ন্যায়দর্শনের “দুঃখজন্ম” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রটিকে উদ্ধৃত করিয়া বুঝাইয়াছেন যে, ঐ সূত্রের দ্বারাও দুঃখের প্রাগভাবই যে মুক্তি, ইহাই প্রতিপন্ন হয়। কারণ, ঐ সূত্রে জন্মের অপায়প্রযুক্ত যে দুঃখাপায়কে মুক্তি বলা হইয়াছে, তাহা অতীত দুঃখের ধ্বংস হইতে পারে না। কিন্তু ভবিষ্যতে আর কখনও দুঃখের উৎপত্তি না হওয়াই ঐ সূত্রোক্ত দুঃখাপায়, এ বিষয়ে সংশয় নাই। সূত্ররাং ঐ দুঃখের অন্তঃপত্তি যখন ফলতঃ ভবিষ্যৎ দুঃখের অভাব, তখন উহা যে প্রাগভাব, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। সূত্ররাং উক্ত সূত্রানুসারে যে পদার্থ পরে জন্মিবে না, তাহার প্রাগভাবও যে মহর্ষি গোতমের স্বীকৃত, ইহাও স্বীকার্য। পরন্তু লোকে সর্প ও কটকাদির যে নিবৃত্তি, তাহার ফলও দুঃখের অন্তঃপত্তি অর্থাৎ ভবিষ্যৎ দুঃখের অভাব। কারণ, পথে সর্প বা কটকাদি থাকিলে, তজ্জগা ভবিষ্যৎ দুঃখনিবৃত্তির উদ্দেশ্যেই লোকে উহার নিবৃত্তির জন্য চেষ্টা করে। সূত্ররাং সেখানে যেমন দুঃখ না জন্মিলেও দুঃখের প্রাগভাব স্বীকার করিতে হয়, তদ্রূপ মুক্ত পুরুষের ভবিষ্যতে কখনও দুঃখ না জন্মিলেও তাঁহার দুঃখপ্রাগভাব স্বীকার করা যায়। ফলকথা, শঙ্করমিশ্র মীমাংসাচার্য্য প্রভাকরের ন্যায় যে পদার্থ পরে উৎপন্ন হইবে না, তাহারও প্রাগভাব স্বীকার করিয়াছেন। ঐরূপ প্রাগভাব মীমাংসাশাস্ত্রে “পূর্বপ্রাগভাব” নামে

কথিত হইয়াছে। যে প্রাগভাব কখনও তাহার প্রতিযোগী জন্মাইতে পারিবে না, তাহাকে “পশুপ্রাগভাব” বলা যায়। কিন্তু গঙ্গেশ উপাধ্যায় ও গদাধর ভট্টাচার্য প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ ঐরূপ প্রাগভাব স্বীকার করেন নাই। সুতরাং তাঁহারা পূর্বোক্ত মত গ্রহণ করেন নাই।

কোন সম্প্রদায়ের মতে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি বলিতে দুঃখের আত্যন্তিক অত্যন্তাভাব, উহাই মুক্তি। মুক্ত পুরুষের আর কখনও দুঃখ জন্মিবে না। কারণ, তাঁহার দুঃখের সাধন বিনষ্ট হইয়া গিয়াছে। তৎকালে তাঁহার দুঃখপ্রাগভাবও নাই। সুতরাং তখন তাঁহার দুঃখের প্রাগভাবের অসমানকালীন যে দুঃখধ্বংস, তৎসম্বন্ধে দুঃখের অত্যন্তাভাবকে মুক্তি বলা যাইতে পারে। পরন্তু “দুঃখেনাত্যন্তং বিমুক্তশ্চরতি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা দুঃখের অত্যন্তাভাবই যে মুক্তি, ইহাই বুঝা যায়। শঙ্করমিশ্র পরে উক্ত মতের উল্লেখ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, দুঃখের অত্যন্তাভাব সর্বথা নিত্য পদার্থ, সুতরাং উহা সাধ্য পদার্থ না হওয়ায় পুরুষার্থ হইতে পারে না। পূর্বোক্তরূপ দুঃখধ্বংসও উহার সম্বন্ধ হইতে পারে না। “দুঃখেনাত্যন্তং বিমুক্তশ্চরতি” এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারাও দুঃখের আত্যন্তিক প্রাগভাবই অত্যন্তাভাবের সমানরূপে কথিত হইয়াছে, ইহাই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি গ্রন্থে গঙ্গেশ উপাধ্যায়ও আরও নানা যুক্তির দ্বারা উক্ত মতের খণ্ডন করিয়াছেন। কোন সম্প্রদায় দুঃখপ্রাগভাবের অসমানকালীন যে দুঃখ সাধনধ্বংস, উহাই মুক্তি বলিয়াছেন। “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি” গ্রন্থে গঙ্গেশ উপাধ্যায় বিচারপূর্বক উক্ত মতেরও খণ্ডন করিয়াছেন। এইরূপ উক্ত বিষয়ে আরও অনেক মত ও তাহার খণ্ডন-মণ্ডনাদি নানা গ্রন্থে দেখিতে পাওয়া যায়।

গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণের গ্রন্থের দ্বারা তাঁহাদিগের নিজের মত বুঝা যায় যে, আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি বলিতে দুঃখের আত্যন্তিক ধ্বংস, উহাই মুক্তি। দুঃখের আত্যন্তিক ধ্বংস বলিতে যে আত্মার মুক্তি হয়, তাহার দুঃখের অসমানকালীন দুঃখধ্বংস। মুক্তি হইলে আর যখন কখনও দুঃখ জন্মিবে না, তখন মুক্ত আত্মার দুঃখধ্বংস তাঁহার দুঃখের সহিত কখনও সমান কালবৃত্তি হইতেই পারে না। কারণ, তাঁহার ঐ দুঃখধ্বংসের পরে আর কখনও দুঃখের উৎপত্তি না হওয়ায় কখনও দুঃখ ও দুঃখধ্বংস মিলিত হইয়া তাঁহাতে থাকিবে না। সুতরাং ঐরূপ দুঃখধ্বংস তাঁহার দুঃখের অসমানকালীন হওয়ায় উহাকে মুক্তি বলা যায়।

সংসারী জীবেরও দুঃখের পরে দুঃখধ্বংস হইতেছে, কিন্তু তাহার পরে আবার দুঃখও জন্মিতেছে, এবং মুক্তি না হওয়া পর্যন্ত পুনর্জন্মপরিগ্রহ অবশ্যসত্তাবী বলিয়া অন্যান্য জন্মেও তাহার দুঃখ অবশ্য জন্মিবে। সুতরাং সংসারী জীবের যে দুঃখধ্বংস, তাহা তাহার দুঃখের সমানকালীন। কারণ, যে সময়ে তাহার আবার দুঃখ জন্মে, তখনও তাহার পূর্বজাত দুঃখধ্বংস বিদ্যমান থাকায় উহা তাহার দুঃখের সহিত এক সময়ে মিলিত হয়। সুতরাং তাহার ঐরূপ দুঃখধ্বংস মুক্তি হইতে পারে না। মুক্ত পুরুষের পূর্বজাত দুঃখসমূহের অসমানকালীন যে দুঃখধ্বংস, তাহা মুক্তি হইতে পাবে। কারণ, উহা সেই আত্মগত দুঃখের অসমানকালীন দুঃখধ্বংস, উহার মুক্তির স্বরূপ। এক কথায় চরম দুঃখধ্বংসই মুক্তির স্বরূপ বলা যায়। যে দুঃখের পরে আর কখনও দুঃখ জন্মিবে না, সুতরাং সেই দুঃখধ্বংসের পরে আর দুঃখধ্বংসও জন্মিবে না,—সেই দুঃখধ্বংসই চরম দুঃখধ্বংস, উহারই নাম আত্মাত্তিক দুঃখনিবৃত্তি, উহারই মুক্তি। যে আত্মার মুক্তি হয়, তাহার ঐ দুঃখধ্বংসে যে তাহার দুঃখের অসমানকালীনত্ব, তাহাই ঐ দুঃখধ্বংসের আত্মাত্তিকত্ব বা চরমত্ব। তত্ত্বজ্ঞান না হইলে পুনর্জন্ম অবশ্যসত্তাবী, সুতরাং দুঃখও অবশ্যসত্তাবী, অতএব তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত পূর্বোক্তরূপ চরম দুঃখধ্বংস হইতেই পারে না। সুতরাং উহা তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য বলিয়া কথিত হইয়া থাকে। অবশ্য মুক্ত পুরুষের পূর্বজাত দুঃখসমূহ তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীতও পূর্বেই বিনষ্ট হইয়া যায়। তাহার তত্ত্বজ্ঞানের অব্যবহিত পূর্বক্ষণে কোন দুঃখ জন্মিলে এবং উহার পরে প্রাক্কর কক্ষজনা দুঃখ জন্মিলে তাহাও ভোগ দ্বারা বিনষ্ট হইয়া যায়। ঐ সমস্ত দুঃখের বিনাশেও তত্ত্বজ্ঞানের কোন অপেক্ষা নাই। সুতরাং পূর্বোক্তরূপে দুঃখধ্বংস তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য না হওয়ায় উহাকে মুক্তি বলা যায় না, এইরূপ প্রতিবাদ করিয়া পূর্বপূর্বোক্ত মতাবলম্বী সম্প্রদায় উক্ত মতকে গ্রহণ করেন নাই। কিন্তু উক্ত মতাবলম্বী নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের কথা এই যে, তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত পূর্বব্যখ্যাত চরম দুঃখধ্বংস সম্ভবই হয় না। কারণ, তত্ত্বজ্ঞানের অভাবে পুনর্জন্মের অবশ্যসত্তাবিতাবশতঃ আবার দুঃখোৎপত্তি অবশ্যই হইবে। তাহা হইলে পূর্বজাত দুঃখধ্বংসকে আর চরমধ্বংস বলা যাইবে না। সুতরাং পূর্বোক্ত চরম দুঃখধ্বংসকে তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত বলিতেই হইবে,—উহার চরমত্ব বা আত্মাত্তিকত্বই তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত। তাই উহা ঐরূপে তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য বলিয়া উহাকে মুক্তি বলা যাইতে পারে। মূলকথা, পূর্বোক্ত আত্মাত্তিক দুঃখনিবৃত্তি যেক্রপ দুঃখাভাবই হউক, উহার

পরমপুরুষার্থ, স্তবরাং উহাই মুক্তির স্বরূপ, ইহাই জ্ঞায় ও বৈশেষিকদর্শনের প্রচলিত সিদ্ধান্ত। “অথ ত্রিবিধদুঃখাত্যন্ত নিবৃত্তিরত্যন্তপুরুষার্থঃ” এই সাংখ্যসূত্রের দ্বারা সাংখ্যমতেও প্রথমে উক্ত সিদ্ধান্তই প্রকটিত হইয়াছে। “হেয়ং দুঃখমনাগং” এই যোগসূত্রের দ্বারাও উক্ত সিদ্ধান্তই বুঝা যায়।

এখন বিচার্য্য এই যে, মুক্তি হইলে যদি তখন কেবল আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি-মাত্রই হয়, তৎকালে কোন স্তববোধ ও দুঃখনিবৃত্তির বোধও না থাকে, তাহা হইলে তখন ঐ অবস্থা মূর্ছাবস্থার তুল্য হওয়ায় কোন বুদ্ধিমান ব্যক্তিরই কাম্য হইতে পারে না। স্তবরাং উহার জ্ঞান কোন অন্তর্জ্ঞানে প্রবৃত্তিও হইতে পারে না। স্তবরাং পূর্বোক্তরূপ দুঃখনিবৃত্তিমাাত্র পুরুষার্থ হইবে কিরূপে? অনেক সম্প্রদায় পূর্বোক্তরূপ দুঃখনিবৃত্তিমাাত্রকে মূর্ছাবস্থার তুল্য বলিয়া পুরুষার্থ বলিয়া স্বীকার করেন নাই^১। নব্যনৈয়ায়িকগুরু গঙ্গেশ উপাধ্যায় “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি গ্রন্থে পূর্বোক্ত কথাটির অবতারণা করিয়া, তদন্তরে বলিয়াছেন যে, কেবল দুঃখ-নিবৃত্তিও স্তবঃ পুরুষার্থ। কারণ, স্তব উদ্দেশ্য না করিয়াও দুঃখভীরু ব্যক্তিদিগের কেবল দুঃখনিবৃত্তির জ্ঞানও প্রবৃত্তি দেখা যায়। দুঃখনিবৃত্তিকালে স্তবও হইবে, এই উদ্দেশ্যে দুঃখনিবৃত্তির জ্ঞান সকলে প্রবৃত্ত হয় না। অতএব মুক্তিকালে স্তব নাই বলিয়া যে, তৎকালীন দুঃখনিবৃত্তি পুরুষার্থ হইতে পারে না, ইহা বলা যায় না। তাহা বলিলে স্তবের সময়ে ও পূর্বে বা পরে দুঃখের অভাব না থাকায় ঐ সমস্ত স্তবও পুরুষার্থ নহে, ইহাও বলিতে পারি। অতএব মুক্তিকালে স্তব না থাকিলেও উহা পুরুষার্থ বা পুরুষের কাম্য হইতে পারে। তৎকালে স্তব নাই, এইরূপ জ্ঞান ঐ দুঃখাব্যবস্থার মুক্তির জ্ঞান প্রবৃত্তির প্রতিবন্ধকও হয় না। কারণ, কেবল দুঃখনিবৃত্তিও জীবের কাম্য, তাহার জন্যও প্রবৃত্তি হইয়া থাকে। পরে ঐ দুঃখনিবৃত্তির জ্ঞান না হইলেও উহা পুরুষার্থ হইতে পারে। কারণ, উহার জ্ঞান কাহারও প্রবৃত্তির প্রয়োজক নহে। দুঃখনিবৃত্তিই উদ্দেশ্য হইলে উহাই সেখানে প্রবৃত্তির প্রয়োজক হয়। পরন্তু বহুতর অসহ্য দুঃখে নিতান্ত কাতর হইয়া অনেকে কেবল ঐ দুঃখনিবৃত্তির জ্ঞানই আত্মহত্যা করিতেও প্রবৃত্ত হয়। মরণের পরে তাহার তদ্বিষয়ে কোন জ্ঞান বা কোন স্তব-বোধও হয় না। এইরূপ কেবল

১। অথ “দুঃখাব্যবস্থাপি নাবেদ্যঃ পুরুষার্থতঃ স্যতে। ন হি মূর্ছাদ্যবস্থার্থং প্রবৃত্তো দৃশ্যতে সূক্ষ্মঃ ॥” ইত্যাদি। ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি।

আত্মান্তিক দুঃখনিবৃত্তির জন্যই মুমুক্শু ব্যক্তির কৰ্মাদিতে প্রবৃত্ত হইয়া থাকেন। তাঁহারা সুখভোগের জন্য প্রবৃত্ত হন না। যাহারা অবিবেকী, কেবল সুখভোগ-মাত্রেরেই ইচ্ছুক, তাহারা ঐ সুখভোগের জন্য নানা দুঃখ স্বীকার করিয়াও পরদারাদিতে প্রবৃত্ত হয় এবং সুখ ত্যাগ করিয়া কখনও পূৰ্বোক্তরূপ মুক্তি চায় না, ঐরূপ মুক্তিকে উপহাস করে, তাহারা মুক্তিতে অধিকারী নহে। কিন্তু যাহারা বিবেকী, তাঁহারা এই সাংসারিক সুখকে কুপিত সর্পের ফণামণ্ডলের ছায়াসদৃশ মনে করিয়া আত্মান্তিক দুঃখনিবৃত্তির জন্য একেবারে সমস্ত সুখকেও পরিত্যাগ করিতে ইচ্ছা করেন, তাঁহারা ই মুক্তিতে অধিকারী^১। ফলকথা, পূৰ্বোক্ত মতে মুক্তি হইলে তখন মুক্ত পুরুষের কোন সুখবোধ হয় না, কোন বিষয়ে কোনরূপ জ্ঞানই জন্মে না। শরীরাদির অভাবে তখন জ্ঞানাদি জন্মিতেই পারে না। নিত্য সুখের অস্তিত্ব বিষয়ে কোন প্রমাণও নাই, মুক্তিকালে তাহার অনুভূতিরও কোন কারণ নাই। সুতরাং মুক্তি হইলে তখন নিত্য সুখের অনুভূতিও জন্মে না। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন প্রথম অধ্যায়ে বিশদ বিচার পূৰ্বক ইহা সমর্থন করিয়াছেন। (প্রথম খণ্ড, ২৪৪—২৪৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। গোতম-ন্যায়ের ব্যাখ্যাকার বাৎস্তায়ন প্রভৃতি সমস্ত আচার্য্যই গোতম-মতে মুক্তিকালে কোন সুখানুভূতি বা কোন জ্ঞানই জন্মে না, কেবল আত্মান্তিক দুঃখনিবৃত্তিমাাত্রই মুক্তি, ইহাই সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন। “কিরণাবলী”র প্রারম্ভে মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য এবং “ন্যায়মঞ্জরী” গ্রন্থে মহানৈয়ায়িক জয়ন্তভট্ট প্রভৃতি পূৰ্বাচার্য্যগণ বিশেষ বিচারপূৰ্বক উক্ত সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। ন্যায়শাস্ত্রবক্তা গোতম মূনির মতে মুক্তি যে, প্রস্তরভাব অর্থাৎ প্রস্তরের ন্যায় সুখদুঃখশূন্য জড়ভাবে আত্মার বিনাশ, ইহা মহামনীষী শ্রীহর্ষও নৈষধীয়চরিতকাব্যের সপ্তদশ সর্গে ৭৫ম শ্লোকের দ্বারা স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন। (প্রথম খণ্ডের ভূমিকা, ৩১শ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।)

কিন্তু “সংক্ষেপশঙ্করজয়” গ্রন্থের শেষভাগে মহামনীষী মাধবাচার্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের পরিভ্রমণকালে কোন স্থানে কোন নৈয়ায়িক

১। তস্মাদাবিবেকিনঃ স দুঃখমাত্রলিপ্সবো বহুতরদুঃখানুবিম্বমপি স দুঃখমুদ্বিগ্নঃ “শিরো মদীয়ং যদি যাতুং বাসত্যতী”তি কৃত্বা পরদারাদিষু প্রবর্ত্তমানো “বরং বৃন্দাবনে রমে” ইত্যাদি বদন্তো নাত্মাধিকারিণঃ। যে চ বিবেকিনোহস্মিন্ সংসারকান্তারে “কিয়ন্তি দুঃখদুর্দর্শনানি কিয়ন্তী স দুঃখদোষাতিকৌত ক্ৰূপিতফণিফণামণ্ডলচ্ছায়াপ্রাতিমমিদমিতি মন্যমানাঃ স দুঃখমপি হাতুমিচ্ছন্তি, তেহত্রাধিকারিণঃ।—ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি।

তঁাহাকে গর্কের সহিত প্রশ্ন করিয়াছিলেন যে, যদি তুমি সর্কজ্ঞ হও, তবে কণাদ-সম্মত মুক্তি হইতে গোতমসম্মত মুক্তির বিশেষ কি, তাহা বল। নচেৎ সর্কজ্ঞত্ব বিষয়ে প্রতিজ্ঞা পরিত্যাগ কর। তদুত্তরে ভগবান্ শঙ্করাচার্য বলিয়াছিলেন যে, কণাদের মতে আত্মার গুণসম্বন্ধের অত্যন্ত বিনাশপ্রযুক্ত আকাশের ন্যায় স্থিতিই মুক্তি। কিন্তু গোতমের মতে উক্ত অবস্থায় আনন্দানুভূতিও থাকে^১। উক্ত গ্রন্থে বর্ণিত অনেক ঐতিহাসিক বিষয়ের সভ্যতা না থাকিলেও দার্শনিক সিদ্ধান্ত বিষয়ে মাধবাচার্যের ন্যায় ব্যক্তি এরূপ অমূলক কথা লিখিতে পারেন না। সুতরাং উহার অবশ্যই কোন মূল ছিল, ইহা স্বীকার্য। পরন্তু শঙ্করাচার্যকৃত “সর্কদর্শন সিদ্ধান্তসংগ্রহ” গ্রন্থেও নৈয়ায়িক মতের বর্ণনায় পূর্বোক্তরূপ মত বুঝিতে পারা যায়^২। সুতরাং প্রাচীন কালে কোন নৈয়ায়িকসম্প্রদায় যে গোতমসম্মত মুক্তিকালে আনন্দানুভূতিও স্বীকার করিতেন, ইহা স্বীকার্য। প্রথম অধ্যায়ে ভাষ্যকার বাংলায়নের বিস্তৃত বিচারপূর্বক উক্ত মতের খণ্ডনের দ্বারাও তাহাই বুঝা যায়। নচেৎ তঁাহার ঐ স্থলে এরূপ বিচারের কোন বিশেষ প্রয়োজন বুঝা যায় না। মুক্তি বিষয়ে তিনি সেখানে আর কোন মতের বিচার করেন নাই। এখন দেখা আবশ্যক, পূর্বকালে কোন নৈয়ায়িকসম্প্রদায় গ্রায়মতে মুক্ত আত্মার নিত্য স্থখের অনুভূতিও হয়, এই মত সমর্থন করিয়াছেন কি না? আমরা ভাষ্যকার বাংলায়ন প্রভৃতি গোতম-মতব্যাখ্যাতা আচার্যগণের গ্রন্থে উক্ত মতের খণ্ডনই দেখিতে পাই, ইহা পূর্বে বলিয়াছি। কিন্তু শৈবাচার্য ভগবান্ ভাসর্কজ্ঞের “গ্রায়সার” গ্রন্থে (আগম পরিচ্ছেদে) উক্ত মতেরই সমর্থন দেখিতে পাই এবং পূর্বোক্ত বৈশেষিক মতের প্রতিবাদও দেখিতে পাই। ভাসর্কজ্ঞ উক্ত মত সমর্থন

১। “তদ্রূপি নৈয়ায়িক আস্তগব্বঃ কণাদপক্ষাকরগাক্ষপক্ষে।

মুক্তোর্বিশেষং বদ সর্ববিচ্ছেদে নোচেৎ প্রতিজ্ঞাত্যজ সর্ববিত্ত্ব”।

“অত্যন্তনাশে গুণসংগতোষা স্থিতিন্ভোবৎ কণ্ডক্ষপক্ষে।

মুক্তিস্তদায়ে চরণাক্ষপক্ষে সানন্দসংবিৎসহিতা বিমুক্তিঃ”।—সংক্ষেপশংকরজয়।

১৬ অঃ, ৬৮।৫৯।

২। নিত্যানন্দানুভূতিঃ স্যাম্মোক্ষে তদ্বিষয়াদৃতে।

বরং বৃন্দাবনে রম্যে শৃগালত্বং ব্রজাম্যহং ॥

বৈশেষিকোক্তমোক্ষাত সুখলেশবিবিজ্ঞতাৎ।” ইত্যাদি সর্বদর্শনসিদ্ধান্তসংগ্রহ

ষষ্ঠ প্রকরণ, নৈয়ায়িক পক্ষ।

করিতে “স্বখমাত্যস্তিকং” যত্র বুদ্ধিগ্রাহমতীন্দ্রিয়ং । তং বৈ মোক্ষং বিজ্ঞানীয়াদদুশ্প্রাপমকৃতাত্মভিঃ ।” এই স্মৃতিবচনও প্রমাণরূপে উদ্ধৃত করিয়াছেন । তিনি উপসংহারে “শ্রায়সারে”র শেষ পঙ্ক্তিতে লিখিয়াছেন,—“তৎসিদ্ধমন্তত্নিত্যসংবেদ্যমানেন স্বথেন বিশিষ্টা আত্যস্তিকী দৃংথনিবৃত্তিঃ পুরুষশ্চ মোক্ষঃ” । “শ্রায়সারে”র অন্ততম টীকাকার জয়তীর্থ ঐ স্থলে লিখিয়াছেন,—“স্বথেনেতি পদেন কণাদাদিমতে মোক্ষপ্রতিক্ষেপঃ ।” অর্থাৎ কণাদ প্রভৃতির মতে মুক্ত আত্মার স্থানানুভূতি থাকে না । ভাসরীজ্ঞ মুক্তির স্বরূপ বলিতে “স্বথেন” এই পদের দ্বারা কণাদ প্রভৃতির সম্মত মুক্তির প্রতিক্ষেপ করিয়াছেন । তাঁহার মতে নিত্য অনুভূয়মান স্থাবণেষ-বিশিষ্ট আত্যস্তিক দৃংথনিবৃত্তিই মুক্তি । কণাদাদির সম্মত কেবল আত্যস্তিক দৃংথনিবৃত্তি মূর্ছাদি অবস্থার তুলা, উহা পুরুষার্থ হইতে পারে না, সূতরাং উহাকে মুক্তি বলা যায় না । ভাসরীজ্ঞের “শ্রায়সার” গ্রন্থের অষ্টাদশ টীকার মধ্যে “শ্রায়ভূষণ” নামে টীকা মূল্যে ইহা “বদ্দর্শনসমুচ্চয়ে”র টীকাকার গুণরত্ন লিখিয়াছেন । ঐ টীকাকার ন্যায়ভূষণ বা ভূষণ প্রমাণত্রয়বাদী ন্যায়ৈক দেশী । তাত্ত্বিকরক্ষা গ্রন্থের টীকায় মল্লিনাথ লিখিয়াছেন,—“ন্যায়ৈকদেশিনো ভূষণীয়াঃ” । (১ম খণ্ড, ১৬৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । “ন্যায়সারে”র ঐ মুখ্য টীকা “ন্যায়ভূষণ” এ পর্যন্ত পরিদৃষ্ট না হইলেও ঐ টীকাকার ন্যায়ভূষণ বা ভূষণ যে, মুক্তি বিষয়ে পুরোক্ত ভাসরীজ্ঞের মতকেই বিশেষরূপে সমর্থনপূর্বক প্রচার করিয়াছিলেন, ইহা জানা যায় । রামানুজসম্প্রদায়ের অন্তর্গত মহামনীষী শ্রীবেদান্তাচার্য বেকটনাথ তাঁহার “ন্যায়পরিশুদ্ধি”তে (কাশী চৌখাম্বা, সংস্কৃতসৌরিজ ১ম খণ্ড, ১৭৭ পৃষ্ঠায়) লিখিয়াছেন, “অতএব হি ভূষণমতে নিত্যস্বসংবেদনসিদ্ধিরপবর্গে সাধিতা” । তিনিও মুক্তি-বিষয়ে প্রচলিত ন্যায়মত উপেক্ষা করিয়া বলিয়াছেন যে, ন্যায়দর্শনে দৃংথের অত্যন্ত বিমুক্তিকে মুক্তি বলা হইলেও উহাতে যে আনন্দের অনুভূতি হয় না, মূক্ত আত্মা জড়ভাবেই অবস্থান করেন, ইহাও বলা হয় নাই । পদন্ত মূক্তি হইলে তখন যে নিত্যস্বথের অনুভূতি হয়, ইহা ক্রটিতে পাওয়া যায় । ন্যায়দর্শনে উহার বিরুদ্ধবাদ কিছু না থাকায় শ্রায়দর্শনকার মহর্ষি গোতমেরও যে, উহা হইতে ইহা অবশ্যই বলিতে পারা যায় ।—“ন্যায়পরিশুদ্ধি”কার বেকটনাথ তাঁহার এইমত সমর্থন করিতেই পারে “অতএব হি ভূষণমতে” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা ভূষণও যে, মূক্তিতে নিত্যস্বথের অনুভূতি সমর্থন করিয়াছেন, ইহা বলিয়াছেন । মহর্ষি গোতমোক্ত উপমান-প্রমাণকে পরিত্যাগ করিয়া প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শব্দ, এই প্রমাণত্রয়বাদী নৈয়ায়িক

সম্প্রদায়বিশেষ “নৈয়ায়িকৈকদেবী” বলিয়া প্রসিদ্ধ। তাঁহাদিগের মতে কেবল আত্যন্তিক দ্বঃখনিবৃত্তিমাাত্রই মুক্তি নহে। কিন্তু মুক্তি হইলে তখন নিত্যসুখের আবির্ভাবও হয়, ইহা সর্বমতসংগ্রহ” নামক গ্রন্থেও কথিত হইয়াছে?। “শ্রায়পরিশুদ্ধি”কার বেঙ্কটনাথের মতে শ্রায়-দর্শনকার মহর্ষি গোতমেরও উহাই মত। সে যাহাই হউক, ভগবান্ ভাস্করজ্ঞ ও তাঁহার সম্প্রদায় ভূষণ প্রভৃতি “শ্রায়িকদেবী” নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের যে, উহাই মত, এ বিষয়ে সংশয় নাই। অনেকের মতে ভাস্করজ্ঞের সময় খৃষ্টীয় নবম শতাব্দী। ইহা সত্য হইলেও তাঁহার বহু পূর্ব হইতেই যে, তাঁহার গুরুসম্প্রদায়ের মুক্তি বিষয়ে পূর্বোক্তরূপ মতই প্রচার করিতেন, এ বিষয়েও সংশয় নাই। শৈবসম্প্রদায়ের মধ্যে ভাস্করজ্ঞই যে প্রথমে উক্ত মতের প্রবর্তক, ইহা বলা যায় না। পরন্তু যাহারা “শ্রায়িকদেবী” নামে প্রসিদ্ধ হইয়াছেন, তাঁহারা যে ভগবান্ শঙ্করাচার্যেরও বহু পূর্ব হইতে নিজ মত প্রচার করিয়াছেন, ইহাও বুঝিতে পারা যায়। কারণ, ভগবান্ শঙ্করাচার্যের শিষ্য সুরেশ্বরচার্য তাঁহার “মানসোল্লাস” গ্রন্থে ঐ “শ্রায়িকদেবী” সম্প্রদায়ের উল্লেখ করিয়াছেন। “তর্কিকরক্ষা” গ্রন্থে বরদরাজ সুরেশ্বরচার্যের “মানসোল্লাস” গ্রন্থের শ্লোকই^২ উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহাই আমাদের বিশ্বাস। কারণ, সুরেশ্বরচার্য বরদরাজের পূর্ববর্তী। সুতরাং তাঁহার “মানসোল্লাস” গ্রন্থের “প্রত্যক্ষমেকং চার্বাকাঃ” ইত্যাদি শ্লোকত্রয় বরদরাজের নিজকৃত বলিয়া কখনই গ্রহণ করা যায় না। সুতরাং পরবর্তী ভূষণ প্রভৃতির শ্রায় তাঁহাদিগের বহু পূর্বেও যে, “শ্রায়িকদেবী” সম্প্রদায় ছিলেন এবং তাঁহারাও ভাস্করজ্ঞ ও ভূষণ প্রভৃতির শ্রায় মুক্তিতে নিত্যসুখের অন্তর্ভুক্তি মত সমর্থন করিতেন, ইহা আমরা বুঝিতে পারি। পরন্তু প্রথম অধ্যায়ে মুক্তির লক্ষণস্বত্বের ভাষ্যে ভাষ্যকার বাংলায়নও পূর্বোক্ত মতের উল্লেখ করিতে “কেচিং” এই পদের দ্বারা যে, শৈবাচার্য ভাস্করজ্ঞের প্রাচীন গুরুসম্প্রদায়কেই গ্রহণ করিয়াছেন, ইহাও আমরা

১। উক্তং হি প্রত্যক্ষানুমানাগমপ্রমাণবাদিনো নৈয়ায়িকৈকদোশনঃ। অক্ষপাদবদেব প্রমাণাদিস্বরূপস্থিতিঃ। মোক্ষস্তঃ ন দ্বঃখনিবৃত্তিমাাত্রং, অপি তং নিত্যসুখ্যাবির্ভাবোহপি, তস্য জন্যেহপি নিখিলদুঃখপ্রধ্বংসস্বরূপত্বাদিবিশিষ্টং উপপদ্যতে ইতি—সর্বমতসংগ্রহ।

২। “প্রত্যক্ষমেকং চার্বাকাঃ কণাদসঙ্গতো পুনঃ।

অনুমানশ্চ, তচ্চাপি সাংখ্যঃ শব্দশ্চ তে অপি ॥

ন্যায়িকদোশিনোহঃপ্যবদ্যমানশ্চ কেন” ইত্যাদি ॥—মানসোল্লাস, ২য় উঃ, ১৭।১৮।১৯।

বুঝিতে পারি। পূর্বোক্ত শৈবসম্প্রদায় শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার মহর্ষি গোতমের মত বলিয়াই উক্ত মত প্রচার করিতেন। মহর্ষি গোতমও শৈব ছিলেন, এবং তিনি শিবের অমৃতগ্রহ ও আদেশেই শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা রচনা করিয়াছিলেন। সুতরাং তিনি পূর্বোক্ত শৈব মতেরই উপদেষ্টা, ইত্যাদি কথাও তাঁহারা বলিতেন, ইহাও আমরা বুঝিতে পারি। এই জন্যই ভাষ্যকার বাৎসর্যায়ন পরে তাঁহার নিজ মতানুসারে উক্ত বিষয়ে গোতম-ন্যায়মতের প্রতিষ্ঠার জন্য মুক্তির লক্ষণ-সূত্রের ভাষ্যে পূর্বোক্ত শৈব মতের খণ্ডন করিতে বিস্তৃত বিচার করিয়াছেন। নচেৎ তাঁহার ঐ স্থলে ঐরূপ বিচারের কোন বিশেষ প্রয়োজন বুঝা যায় না। পরন্তু আমরা ইহাও লক্ষ্য করিয়াছি যে, ভগবান্ ভাস্করজি তাঁহার “শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা” গ্রন্থে পূর্বোক্ত শৈব মত সমর্থন করিতে পূর্বোক্ত “সুখমাত্যস্তিকং যত্র” ইত্যাদি যে স্মৃতি-বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন, তাহাতে “আত্মাস্তিক স্মৃতি” এইরূপ শব্দপ্রয়োগ আছে। ভাষ্যকার বাৎসর্যায়নও উক্ত মতের প্রতিপাদক শাস্ত্রের “স্মৃতি” শব্দের দুঃখাভাবরূপ লাক্ষণিক অর্থের ব্যাখ্যা করিয়া নিজ মত সমর্থন করিতে “আত্মাস্তিকে চ সংসারদুঃখাভাবে সুখবচনাৎ” এবং “যদ্যপি কশিচিদাগমঃ শ্রীমদ্ভগবদ্গীতাস্তিকং স্মৃতিমিতি” এইরূপ প্রয়োগ করিয়াছেন, (প্রথম খণ্ড, ২০১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।) তিনি সেখানে স্মৃতিবাক্যস্থ “আনন্দ” শব্দকে গ্রহণ করেন নাই, ইহাও লক্ষ্য করিয়াছি। সুতরাং তিনি যে সেখানে পূর্বোক্ত “সুখমাত্যস্তিকং যত্র” ইত্যাদি স্মৃতিবচনকেই “আগম” শব্দের দ্বারা গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা আমরা অবশ্য বুঝিতে পারি। তাহা হইলে আমরা ইহা বলিতে পারি যে ভাষ্যকার বাৎসর্যায়নের পূর্বে শৈবাবাদী ভাস্করজির গুরুসম্প্রদায় নিজমত সমর্থন করিতে শাস্ত্রপ্রমাণরূপে পূর্বোক্ত “সুখমাত্যস্তিকং যত্র” ইত্যাদি বচন উল্লেখ করিতেন। তাই ভাষ্যকার বাৎসর্যায়নও উক্ত বচনকেই “আগম” শব্দের দ্বারা গ্রহণ করিয়া, নিজ মতানুসারে উহার অর্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এবং ভাস্করজিও পূর্বোক্ত শৈব মত সমর্থন করিতে তাঁহার পূর্ব-সম্প্রদায়-প্রাপ্ত উক্ত স্মৃতিবচনই উদ্ধৃত করিয়াছেন। স্বীকৃত এই কথাটা প্রাধান্য-পূর্বক চিন্তা করিবেন। ফলকথা, আমরা ইহা অবশ্য বুঝিতে পারি যে, ভাষ্যকার বাৎসর্যায়নের পূর্বেও শৈবসম্প্রদায়ের নৈয়ায়িকগণ শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার মহর্ষি গোতমের মত বলিয়াই মুক্তি বিষয়ে পূর্বোক্তরূপ মত সমর্থন করিতেন। শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার কোন সূত্রে উক্ত মতের বিরুদ্ধবাদ নাই, ইহা বলিয়া অথবা তৎকালে তাঁহাদিগের সম্প্রদায়ে প্রচলিত কোন শাস্ত্রসূত্রের দ্বারাও তাঁহারা উক্ত মতের প্রচার করিতে

পারেন। তাই “সংক্ষেপশঙ্করজয়” গ্রন্থে মাধবাচার্য্য উক্ত প্রাচীন প্রবাদানুসারেই প্রবন্ধকর্তা নৈয়ায়িকবিশেষের নিকটে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের উক্তরের বর্ণনায় পূর্বোক্তরূপ কথা লিখিয়াছেন। তিনি নিজে কল্পনা করিয়া ঐরূপ অমূলক কথা লিখিতে পারেন না। সেখানে ইহাও লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, শঙ্করাচার্য্যের নিকটে প্রবন্ধকর্তা নৈয়ায়িক পূর্বোক্ত মতবাদী শৈবসম্প্রদায়ের অন্তর্গত কোন নৈয়ায়িকও হইতে পারেন। তাহা না হইলেও তিনি যে, কণাদ-সম্মত মুক্তি হইতে গোতমসম্মত মুক্তির বিশেষই শুনিতে চাহেন, তাহা বলিতে না পারিলে তিনি শঙ্করাচার্য্যকে সর্বজ্ঞ বলিয়া স্বীকার করিবেন না, ইহা সেখানে স্পষ্টই বুঝা যায়। সুতরাং “সর্বজ্ঞ” শঙ্করাচার্য্য সেখানে শৈবসম্প্রদায়বিশেষের মতানুসারে পূর্বোক্তরূপ বিশেষ বলিয়া তাঁহার সর্বজ্ঞতা বিষয়ে প্রতিজ্ঞা রক্ষা করিয়াছিলেন। তাই মাধবাচার্য্যও ঐরূপ লিখিয়াছেন। “সর্বদর্শনদিক্শাস্ত্রসংগ্রহে”ও নৈয়ায়িক মতের বর্ণনায় উক্ত প্রাচীন মতই কথিত হইয়াছে। কিন্তু ভাষ্যকার বাংলায়ন উক্ত মতের খণ্ডন করায় সেই সময় হইতে তন্নতানুবর্তী গোতম মতব্যাখ্যাতা নৈয়ায়িকসম্প্রদায় সকলেই মুক্তি বিষয়ে বাংলায়নের মতেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। নিত্যস্থের অভিব্যক্তি মুক্তি, এই মতকে তিনি সেখানে ভট্ট ও সর্বজ্ঞ প্রভৃতির মত বলিয়া বিচারপূর্বক উহার খণ্ডন করিয়া গিয়াছেন।

নিত্যস্থের অল্পভূতি মুক্তি, এই মতকে মাধবাচার্য্যের দ্বারা আরও অনেক গ্রন্থকার ভট্টমত বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। নব্য নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি উক্ত ভট্টমতের সমর্থন করিয়া গিয়াছেন, ইহা তাঁহার “দীপ্তি”র মঙ্গলাচরণ-শ্লোকের ব্যাখ্যায় গদাধর ভট্টাচার্য্য লিখিয়াছেন এবং তিনি নিজেও তাঁহার “মুক্তি বাদ” গ্রন্থে পূর্বোক্ত মতকে ভট্টমত বলিয়া উল্লেখপূর্বক উহার সমালোচনা করিয়া গিয়াছেন। এইরূপ আরও অনেক গ্রন্থকার উক্ত ভট্টমতের সমালোচনা করিয়াছেন। এখন তাঁহার “ভট্ট” শব্দের দ্বারা কোন ভট্টকে গ্রহণ করিয়াছেন এবং রঘুনাথ শিরোমণি কোন গ্রন্থে কিরূপে উক্ত ভট্টমতের সমর্থন করিয়াছেন, ইহা বুঝা আবশ্যক। পূর্বোক্ত গ্রন্থকারগণ যে কুমারিল ভট্টকেই “ভট্ট” শব্দের দ্বারা গ্রহণ করিয়াছেন এবং সুপ্রসিদ্ধ কুমারিল ভট্টই যে, কেবল “ভট্ট” শব্দের দ্বারা বহুকাল হইতে নানা গ্রন্থে কীৰ্ত্তিত হইয়াছেন এবং কুমারিলের মতই যে, “ভট্টমত” বলিয়া কথিত হয়, ইহা বুঝিবার বহু কারণ আছে। সুতরাং তাঁহার নিত্য স্থের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা ভট্টমত বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন, তাঁহার

যে উহা কুমারিল ভট্টের মত বলিয়াই প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা অবশ্যই বুঝা যায়। কিন্তু পূৰ্ব্ববৰ্ত্তী মহানৈয়ায়িক উদয়নাচাৰ্য্য “কিৰণাবলী” টীকার প্রথমে শুক্তির স্বৰূপ বিচাৰে “তৌতাতিকাস্ত্ব” ইত্যাদি সন্দৰ্ভের দ্বাৰা উক্ত মতকে “তৌতাতিত” সম্প্রদায়ের মত বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন। অবশ্য “তৌতাতিত” এই নামটি যদি কুমারিল ভট্টেরই নামান্তর হয়, তাহা হইলে উদয়নাচাৰ্য্যও উক্ত মতকে কুমারিলের মত বলিয়াই প্রকাশ করিয়াছেন, সন্দেহ নাই। “তুতাত” ও “তৌতাতিত” কুমারিল ভট্টেরই নামান্তর, ইহা বিশ্বকোষে (কুমারিল শব্দে) লিখিত হইয়াছে। কিন্তু ঐ বিষয়ে কোন প্রমাণ লিখিত হয় নাই। বস্তুতঃ তুতাত” ও “তৌতাতিত” এই নামদ্বয় যে, কুমারিল ভট্টের নামান্তর, ইহা প্রাচীন সংবাদেৰ দ্বাৰা বুঝা যাইতে পারে। কারণ, মাধবাচাৰ্য্য “সৰ্বদৰ্শনসংগ্ৰহে” পানিনিদৰ্শনে “তদুক্তং তৌতাতিতৈঃ” এই কথা লিখিয়া “যাবন্তো যাদৃশা যেচ যদৰ্থপ্রতিপাদনে” ইত্যাদি যে শ্লোকটি উদ্ধৃত করিয়াছেন, উহা কুমারিল ভট্টের “শ্লোকবাস্তিকে” (ফোটিবাদে ৬২ম) দেখা যায়। পরন্তু বৈশেষিকদৰ্শনের সপ্তম অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকের বিংশ সূত্ৰের “উপস্ফাৰে” মহামনীষী শঙ্করমিশ্র শঙ্করের শক্তি বিষয়ে কুমারিলের মতের উল্লেখ করিয়া লিখিয়াছেন,—“ইতি তৌতাতিকাঃ। পরে তিনি উক্ত বিষয়ে মীমাংসাচাৰ্য্য গুরু প্রভাকরের মতেরও উল্লেখ করিয়াছেন। পরন্তু “প্রবোধচন্দ্রোদয়” নাটকের দ্বিতীয় অঙ্কের তৃতীয় শ্লোকের প্রারম্ভে দেখা যায়—“নৈবাশ্রাবি গুরোৰ্মতং ন বিদিতং তৌতাতিকং দৰ্শনং”। এখানে “তুতাত” শব্দের দ্বাৰা পূৰ্বোক্ত গুরু প্রভাকরের ন্যায় সুপ্রসিদ্ধ মীমাংসাচাৰ্য্য কুমারিল ভট্টই যে গৃহীত হইয়াছেন, ইহা অবশ্যই বুঝা যায়। “তুতাত” যদি কুমারিল ভট্টেরই নামান্তর হয়, তাহা হইলে তাহার দৰ্শনকে “তৌতাতিক” দৰ্শন বলা যায় এবং তাহার সম্প্রদায়কেও “তৌতাতিক” বলা যাইতে পারে। “কিৰণাবলী” ও “সৰ্বদৰ্শনসংগ্ৰহে”র পাঠানুসারে যদি “তৌতাতিত” এই নামান্তরও গ্রহণ করা যায়, তাহা হইলে শঙ্কর মিশ্ৰের উপস্ফাৰে ইতি “তৌতাতিতাঃ” এইরূপ পাঠও প্রকৃত বলিয়া গ্রহণ করা যায়। কিন্তু শঙ্কর মিশ্ৰের “তৌতাতিকাঃ” এই পাঠের ন্যায় উদয়নাচাৰ্য্যের “তৌতাতিকাস্ত্ব” এবং মাধবাচাৰ্য্যের “তৌতাতিকৈঃ” এইরূপ পাঠই প্রকৃত বলিয়া বুঝিলে “তৌতাতিত” এইটিও যে কুমারিল ভট্টের নামান্তর ছিল, ইহা বুঝিবার কোন কারণ পাওয়া যায় না। ঐরূপ নামান্তরেরও কোন কারণ বুঝা যায় না। সে

যাহা হউক, মূল কথা নিত্য সূত্থের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা যে ভট্ট কুমারিলের মত, ইহা বুঝিবার অনেক কারণ আছে। শঙ্করাচার্য্যবিরচিত “সর্বসিদ্ধান্তসংগ্রহ” নামক গ্রন্থেও কুমারিল ভট্টের মতের বর্ণনায় মুক্তি বিষয়ে তাঁহার উক্তরূপ মতই বর্ণিত হইয়াছে^১ এবং গুরু প্রভাকরের মতে সূত্থঃখশূণ্য পাষণের ন্যায় অবস্থিতিই মুক্তি, ইহাই কথিত হইয়াছে। পরবর্ত্তী মীমাংসক নারায়ণ ভট্ট তাঁহার “মানমেয়োদয়” নামক মীমাংসা-গ্রন্থে স্পষ্টই বলিয়াছেন যেঃ দুঃখের আত্যন্তিক উচ্ছেদ হইলে তখন আত্মাতে পূৰ্ণ হইতে বিদ্যমান নিত্যানন্দের যে অমুভূতি হয়, উহাই কুমারিল ভট্টের সম্মত মুক্তি। সূতরাং এই মতানুসারে “কিরণাবলী গ্রন্থে “তৌতাতিতান্ত” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা উদয়নাচার্য্য, যে, কুমারিল ভট্টের মতেরই প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা বুঝা যাইতে পারে এবং তিনি সেখানে উক্ত মতবাদী সম্প্রদায়কে অনেক উপহাস করায় তজ্জগুই প্রসিদ্ধ নাম ত্যাগ করিয়া, উপহাসব্যঞ্জক “তৌতাতিতা-(কা) স্ত” এইরূপ উল্লেখ করিয়াছেন, ইহাও বুঝা যাইতে পারে।

কিন্তু উক্ত বিষয়ে বক্তব্য এই যে, নিত্যসূত্থের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা যে ভট্ট কুমারিলের মত ছিল, ইহা সর্বসম্মত নহে। “মানমেয়োদয়” গ্রন্থে নারায়ণ ভট্ট ঐরূপ লিখিলেও কুমারিলের মতের ব্যাখ্যাতা মহামীমাংসক পার্শ্বনারায়ণিপ্রশ্ন তাঁহার “শাস্ত্রদীপিকা” গ্রন্থের তর্কপাদে প্রথমে আনন্দ মোক্ষবাদীদিগের মতের বর্ণনাও সমর্থনপূর্বক পরে বিশেষ বিচারদ্বারা উক্ত মতের খণ্ডনপূর্বক মুক্তিতে নিত্যসূত্থের অমুভূতি হয় না, আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিমাত্রই মুক্তি, এই সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। তিনি সেখানে কতিপয় সরল শ্লোকের দ্বারাও ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থনপূর্বক প্রকাশ করিয়াছেন।^৩ তবে উক্ত বিষয়ে ভট্ট কুমারিলের প্রকৃত মত কি ছিল,

১। পরানন্দানুভূতিঃ স্যামোক্ষে তু বিষয়াদুতে ।
বিষয়েষু বিরক্তাঃ সন্নিত্যানন্দানুভূতিভঃ ।
গচ্ছতাপদনরাবৃত্তিং মোক্ষমেব মনুমক্ষবঃ ॥—সর্বসিদ্ধান্তসংগ্রহ, ভট্টাচার্য্যপঞ্চ ।

২। দুঃখাত্যন্তসমুচ্ছেদে সতি প্রাগাশ্রয়বর্ত্তিনঃ ।
নিত্যানন্দস্যানুভূতিমুত্তিরক্তা কুমারিলৈঃ ॥—মানমেয়োদয়, প্রথমঃ, ২৬শ ।

৩। তেনাভাবাত্মকচ্ছেদপি মত্তেনাপদরূপার্থতা ।
সুখদুঃখোপভোগোহি সংসার ইতি শব্দ্যতে ॥ ৮ ॥
ভয়োরনুপভোগস্তু মোক্ষং মোক্ষবিদো বিদুঃ ।
শ্রুতিরপ্যেবমেবাহ ভেদং সংসারমোক্ষয়োঃ ॥ ৯ ॥

নহবৈ সশরীরস্য প্রিয়াপ্রিয়বিহীনতা ।

অশরীরং বাব সন্তং পৃশন্তো ন প্রিয়াপ্রিয়ে ॥—ইত্যাদি শাস্ত্রদীপিকা, তর্কপাদ ।

এই বিষয়ে পূর্বকালেও যে বিচার ও মতভেদ হইয়াছিল, ইহাও পার্থসারথি, মিশ্র প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। তিনি সেখানে উক্ত বিষয়ে অপসম্প্রদায়ের যে মতের মুক্তি প্রকাশ করিয়াছেন,^১ উহাই তাঁহার নিজমত, এ বিষয়ে কোন সন্দেহ নাই। কারণ, তিনি শাস্ত্রদীপিকার প্রারম্ভে লিখিয়াছেন,—“কুমারিলমতেনাং করিষ্যে শাস্ত্রদীপিকাং”। সুতরাং তাহার ব্যাখ্যাত ও সমর্থিত মতকে তাঁহার মতে কুমারিলের মত বলিয়াই গ্রহণ করিতে হইবে এবং পরবর্তী নারায়ণ ভট্টের মতের অপেক্ষায় তাঁহার মত যে সমধিক মান্য, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। পরবর্তী মীমাংসক গাণ্ডার্ডট ও “ভট্টচিন্তামণি”র তর্কপাদে স্থখ ও দুঃখ, এই উভয়ের উপভোগাভাবকেই মুক্তি বলিয়াছেন^২। বস্তুতঃ কুমারিলভট্ট তাঁহার শ্লোকবাস্তিকে “স্বখোপভোগরূপশ্চ” ইত্যাদি^৩ শ্লোকের দ্বারা মুক্তি যদি স্বখের উপভোগরূপ হয়, তাহা হইলে উহা স্বর্গবিশেষই হয়, তাহা হইলে কোন কালে উহার অবশ্যই বিনাশ হইবে, উহা চিরস্থায়ী হইতে পারে না, এইরূপ অনেক মুক্তি প্রকাশ করিয়া, কেবল আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিই যে, তাঁহার মতে মুক্তি, ইহাই সমর্থন করিয়াছেন। মুক্তি আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ অভাবাত্মক না হইলেও তাহার নিত্যত্ব সম্ভব হয় না, ইহাও তিনি সেখানে বলিয়াছেন। সুতরাং কুমারিলের সমুদ্রিক সিদ্ধান্তবোধক ঐ সমস্ত শ্লোকের দ্বারা তিনি যে, নিত্যস্বখের অমুভূতিকে মুক্তি বলিতেন না, ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। তিনি যে জীবাাত্মাতে নিত্য আনন্দ এবং মুক্তিকালে উহার অভিব্যক্তি স্বীকার করিতেন, ইহা তাঁহার কোন শ্লোকেই আমি পাই নাই। পার্থসারথিমিশ্র প্রথমে আনন্দমোক্ষবাদীদিগের মতের সমর্থন করিতে উপসংহারে যে শ্লোকটি (নিজং যদ্বাত্মচৈতন্ত্যং) উদ্ধৃত করিয়াছেন, উহা কুমারিলের শ্লোক-

১। “অপরে স্বাহুঃ—অভাবাত্মকত্ববচনামেব স্বমতং, উপপত্ত্যভিধানাৎ। আনন্দবচনস্তদুপন্যাসমাত্রত্বাৎ পরমতং। নহি মূর্ত্তস্যানন্দানুভবঃ সম্ভবতি, কারণাভাবাৎ। মনঃ স্যাদিত্যি চৈৎ ? ন, অমনস্কত্বপ্রত্যয়ঃ, “অমনোহবাক্” ইতি—শাস্ত্রদীপিকা, তর্কপাদ।

২। তস্মাৎ প্রপঞ্চস্য সর্ববর্থাবলয়ো মূর্ত্তিঃ। স চ দঃখাভাবরূপত্বাৎ পদব্রূষার্থঃ। তেন সুখদঃখোপভোগাভাবো মোক্ষ ইতি ফলিতং। ভট্টচিন্তামণি—তর্কপাদ।

৩। সুখোপভোগরূপশ্চ যদি। মোক্ষঃ প্রবচ্যতে। স্বর্গঃ এব ভবেদেব পর্যায়েষু কল্পী চ সং ॥ নহি কারণবৎ কিঞ্চিদকরিত্বেন গম্যতে। তস্মাৎ কস্মিন্দ্যদেব হেতুভাবেন মূর্ত্ত্যতে ॥ ন হ্যভাবাত্মকং মূর্ত্তবা মোক্ষনিত্যত্বকারণং ॥ ইত্যাদি শ্লোকবাস্তিক, সর্বসাধ-ক্ষেপপরিহার-প্রকরণ, ১০৬—১০ ॥

বাস্তিকে নাই। পার্শ্বসারথিমিশ্র উক্ত বিষয়ে মতান্তর প্রকাশ করিতে যে, “আনন্দ-বচনস্তু” এই কথা লিখিয়াছেন, উহারও মূল ও ব্যাখ্যা বুঝিতে পারি নাই। পরন্তু “কিরণাবলী” গ্রন্থে উদয়নাচার্য্য “তৌতাতিতাস্তু” ইত্যাদি সন্দর্ভে কুমারিল ভট্টকেই যে “তৌতাতিত” শব্দের দ্বারা গ্রহণ করিয়াছেন, এ বিষয়েও সন্দেহ সমর্থন করা যায়। কারণ, মাধবাচার্য্য সর্বদর্শনসংগ্রহে “আইতদর্শনে” তথা চোক্তং তৌতাতিতৈঃ” এই কথা লিখিয়া যে কতিপয় শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন, উহা কুমারিলের শ্লোকবাস্তিকের শ্লোক নহে। কুমারিলের ঐ ভাবের কতিপয় শ্লোক, যাহা শ্লোকবাস্তিকে দেখা যায়, তাহার পাঠ অন্তরূপ^১। সূত্ররাজ কুমারিলের পূর্বে তাঁহার সহিত অনেক অংশে একমতাবলম্বী “তৌতাতিত” বা “তুতাত” নামে কোন মীমাংসাচার্য্য ছিলেন, তাঁহার শ্লোকই মাধবাচার্য্য উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহাও আমরা অবশ্য মনে করিতে পারি। কালে কুমারিলের প্রভাবে ও তাঁহার গ্রন্থের প্রচারে তুতাত ভট্টের গ্রন্থ বিলুপ্ত হইয়া গিয়াছে, ইহাও বুঝিতে পারি। অবশ্য মাধবাচার্য্য পরে পাণিনিদর্শনে “তদুক্তং তৌতাতিতৈঃ” এই কথা লিখিয়া “যাবন্তো যাদৃশা যেচ” ইত্যাদি যে শ্লোকটি উদ্ধৃত করিয়াছেন, উহা কুমারিলের শ্লোক-বাস্তিকের স্ফোটবাদে দেখা যায়। কিন্তু উহার পূর্বেই মাধবাচার্য্য “শ্লোক-বাস্তিকের” স্ফোটবাদের “যন্তানবয়বঃ স্ফোটো বাজাতে বর্ণবুদ্ধিভিঃ” ইত্যাদি (৯১ম) শ্লোকটি উদ্ধৃত করিতে উহার পূর্বে লিখিয়াছেন,—“তদুক্তং ভট্টাচার্য্যমীমাংসা-শ্লোকবাস্তিকে”। মাধবাচার্য্য একই স্থানে কুমারিলের দুইটি শ্লোক উদ্ধৃত করিতে দ্বিতীয় স্থলে “তদুক্তং তৌতাতিতৈঃ” এইরূপ লিখিবেন কেন? এবং তিনি আইত-

১। “তথ্যোক্তং তৌতাতিতৈঃ—

সব্বংজ্ঞো দৃশ্যতে তাবস্মৈদানীমস্মদাদিভিঃ।

দৃশ্যেত। ন চৈকদেশোহস্মিত লিঙ্গং বা যোহনন্দমাপয়েৎ ॥

ন চাগমবিধিঃ কশ্চিন্নত্যসব্বংজ্ঞবোধকঃ ॥ ইত্যাদি—“সব্বদর্শনসংগ্রহে”

আইতদর্শন।

সব্বংজ্ঞো দৃশ্যতে তাবস্মৈদানীমস্মদাদিভিঃ।

নিয়াকরণবজ্জ্য ন চাসীদিত কণ্ঠনা ॥

ন চাগমেন সব্বংজ্ঞস্তদীয়েহন্যোন্মাসংগ্রহাৎ।

নরাস্তরপ্রণীতস্য প্রামাণ্যং গম্যতে কথং ॥—শ্লোকবাস্তিক (দ্বিতীয়সূত্রবাস্তিক)

দর্শনে “তথা চোক্তং তৌতাতিতৈঃ” লিখিয়া কোন্ গ্রন্থকারের কোন্ গ্রন্থের শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহাও ত চিন্তা করা আবশ্যক। সর্বদর্শনসংগ্রহের আধুনিক টীকাকার “আর্হতদর্শনে” ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “তৌতাতিতৈর্বৌদ্ধৈঃ”। তাঁহার এই ব্যাখ্যা কোনরূপেই সমর্থন করা যায় না। তিনি পাণিনিদর্শনে মাধবাচার্যের পূর্বোক্ত কথার কোনই ব্যাখ্যা করেন নাই কেন, তাহাও বুঝা যায় না। সে যাহা হউক, মাধবাচার্য যে “আর্হতদর্শনে” কুমারিলের “শ্লোকবাস্তিকে”র শ্লোক উদ্ধৃত করেন নাই, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। সুতরাং সেখানে তাঁহার উক্তির দ্বারা তিনি যে “তৌতাতিত” নামক অল্প কোন গ্রন্থকারের শ্লোকই উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহাই বুঝা যায়। তাহা হইলে তিনি পাণিনিদর্শনেও “তত্বজ্ঞং তৌতাতিতৈঃ” বলিয়া তাঁহারই (“যাবস্তো যাদৃশা যেচ” ইত্যাদি) শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহাও আমরা বলিতে পারি, এবং কুমারিল ভট্টও তাঁহার শ্লোক-বাস্তিকে তৌতাতিত ভট্টেরই উক্ত প্রসিদ্ধ শ্লোকটি নিজমতের সমর্থকরূপে উদ্ধৃত করিয়া গিয়াছেন, ইহাও বলিতে পারি। কুমারিলের শ্লোকবাস্তিকে অস্ত্রের শ্লোকও দেখা যায়। তাঁহার গ্রন্থারম্ভে “বিশুদ্ধজ্ঞানদেহায়” ইত্যাদি মঙ্গলাচরণ-শ্লোকটিও তাঁহার নিজ রচিত নহে। উহা “কীলক” স্তবের প্রথম শ্লোক। মূল-কথা, “তুতাত” এবং “তৌতাতিত” নামে অপর কোন মীমাংসাকাব্যের সংবাদ পাওয়া না গেলেও পূর্বোক্ত নানা কারণে পূর্বোক্তরূপ কল্পনা করা যাইতে পারে। পরন্তু বৈশেষিক দর্শনের বিবৃতিকার বহুদর্শী মনীষী জয়নারায়ণ তর্কপঞ্চানন মহাশয় তাঁহার বিবৃতির শেষ ভাগে (২১৭ পৃষ্ঠায়) লিখিয়াছেন,—“তুতাতভট্টমতাম্-যায়িনস্ত জ্বা-গুণ-কর্ম-সামান্যরূপাশ্চত্বার এষ পদার্থ ইতি বদন্তি”। তিনি সেখানে তুতাত ভট্ট বলিতে কাহাকে গ্রহণ করিয়াছেন এবং তাঁহার লিখিত ঐ সিদ্ধান্তের মূল কি, ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। ভট্ট কুমারিল কিন্তু “শ্লোকবাস্তিকে” “অভাব পরিচ্ছেদে” অভাব পদার্থও সমর্থন করিয়াছেন। সুতরাং তাঁহাকে জ্বা, গুণ, কর্ম ও সামান্য, এই পদার্থচতুষ্টয়মাত্রবাদী বলা যায় না। পূর্বোক্ত নানা কারণে এবং কুমারিলের শ্লোকবাস্তিকের “সম্বন্ধান্বেপরিহার” প্রকরণে “স্বথোপভোগরূপশ্চ” ইত্যাদি কতিপয় শ্লোকের দ্বারা এবং “শাস্ত্রদীপিকা”য় পার্থসারথি মিশ্রের সিদ্ধান্ত-সমর্থনের দ্বারা কুমারিলের মতে নিত্যস্বথের অভিব্যক্তি মুক্তি নহে, ইহা বুঝিয়া উদয়নের “কিরণাবলী”র “তৌতাতিতাস্ত” ইত্যাদি সন্দর্ভানুসারে নিত্যস্বথের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা তুতাত

ভট্টের মত, ইহাই আমি প্রথম খণ্ডে (১২৫ পৃষ্ঠায় পাদটীকায়) লিখিয়াছিলাম । কিন্তু “তুতাত” ও “তৌতাতিক” ইহা কুমারিল ভট্টেরই নামান্তর হইল উদয়নাচার্য যে কুমারিলেরই উক্তরূপ মত প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে । মুক্তি বিষয়ে কুমারিলের মতবিষয়ে যে পূর্বকালেও মতভেদ হইয়াছিল, ইহাও আমরা পার্থসারথি মিশ্রের উক্তির দ্বারা বুঝিয়াছি । স্বধীগণ পূর্বোক্ত সমস্ত কথাগুলি প্রাণিধানপূর্বক চিন্তা করিয়া বিচার্য বিষয়ে প্রকৃত তত্ত্ব নির্ণয় করিবেন । কিন্তু ইহা অবশ্য স্বীকার্য যে, নিত্যস্ব্থের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা অনেক গ্রন্থকার ভট্টমত বলিয়া উল্লেখ করিলেও এবং ভাস্করস্ব প্রভৃতি উক্ত মতের সমর্থন করিলেও ভাষ্যকার বাংলায়ন উক্ত মতের বিস্তৃত সমালোচনাপূর্বক খণ্ডন করায় তাঁহার পূর্ব হইতেই যে, উক্ত মতের প্রচার হইয়াছিল এবং অনেকে উহা গোতম মত বলিয়াও সমর্থন করিতেন, ইহা বুঝা যায় । ভাষ্যকার বাংলায়ন প্রথম অধ্যায়ে পূর্বোক্ত মত প্রকাশ করিতে লিখিয়াছেন,—“নিত্যং স্থমাত্মনো মহত্ত্বব্র্যোক্ষে বাজ্যতে, তেনাভিব্যক্তে নাত্যন্তঃ বিমুক্তঃ স্থখী ভবতীতি কেচিন্মন্যন্তে” । তাৎ-পর্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র সেখানে ভাষ্যকারের উক্ত সন্দর্ভের দ্বারা অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিক মতের ব্যাখ্যা করিয়াছেন । কিন্তু ভাষ্যকারের উক্ত সন্দর্ভের দ্বারা সরলভাবে ইহাই বুঝা যায় যে, জীবাত্মার মহত্ত্ব বা বিভূত্ব যেমন অনাদিকাল হইতে তাহাতে বিদ্যমান আছে, তদ্রূপ তাহাতে নিত্যস্ব্থও বিদ্যমান আছে । সংসার-কালে প্রতিবন্ধকবশতঃ উহার অল্পভূতি হয় না । কিন্তু মুক্তিকালে মহত্ত্বের ন্যায় সেই নিত্যস্ব্থের অল্পভূতি হয় । সেখানে ভাষ্যকারের শেষোক্ত বিচারের দ্বারাও পূর্বোক্তরূপ মতই যে তাঁহার বিবক্ষিত ও বিচার্য, ইহাই বুঝা যায় । প্রথম খণ্ডে যথাস্থানে (১২৫—২৬ পৃষ্ঠায়) এ বিষয়ে আলোচনা করিয়াছি । পূর্বোক্ত মত নারায়ণভট্টের শ্লোকেও উক্তরূপ মতই কথিত হইয়াছে ।

পূর্বেই বলিয়াছি যে, মুক্তি হইলে আত্মাত্মিক দুঃখনিবৃত্তি হয়, অর্থাৎ আর কোন কালেই তাহার দুঃখ জন্মে না, কারণের অভাবে দুঃখ জন্মিতেই পারে না, এই বিষয়ে মুক্তিবাদী কোন দার্শনিক সম্প্রদায়েরই বিবাদ নাই । কিন্তু মুক্তি হইলে তখন যে, নিত্যস্ব্থেরও অল্পভূতি হয়, এই বিষয়ে বিবাদ আছে । অনেক সম্প্রদায় বহু বিচারপূর্বক উক্ত মতের খণ্ডন করিয়াছেন । আবার অনেক সম্প্রদায় বহু বিচারপূর্বক উক্ত মতের সমর্থন করিয়াছেন । যাঁহারা উক্ত মত স্বীকার করেন নাই, তাঁহারা শ্রুতি বিচার করিয়াও উক্ত মত যে, শ্রুতিসম্মত নহে, ইহাও

বুঝাইয়াছেন। তাঁহারা বলিয়াছেন যে, ছান্দোগ্য উপনিষদের শেষে অষ্টম প্রপাঠকের দ্বাদশ খণ্ডের প্রথমে “নহ বৈ মশরীরন্ত সতঃ প্রিয়াপ্রিয়োরপহতিরন্তি। অশরীরং ব্যব সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ”—এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারা স্পষ্টই বুঝা যায় যে, যতদিন পর্যন্ত জীবাাত্রার শরীর সম্বন্ধ থাকিবে, ততদিন পর্যন্ত তাহার প্রিয় ও অপ্রিয় অর্থাৎ সুখ ও দুঃখের উচ্ছেদ হইতে পারে না। জীবাাত্রা “অশরীর” হইলে তখনই তাহার সুখ ও দুঃখ, এই উভয়ই থাকে না। মুক্তি না হওয়া পর্যন্ত জীবাাত্রার শরীর সম্বন্ধের অত্যন্ত উচ্ছেদ সম্ভবই নহে। সুতরাং পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “মশরীর” শব্দের দ্বারা বদ্ধ এবং “অশরীর” শব্দের দ্বারা মুক্ত এই অর্থই বুঝা যায়। সুতরাং নির্বাণ মুক্তি হইলে তখন যে মুক্ত আাত্রার সুখ দুঃখ উভয়ই থাকে না, ইহাই শ্রুতির চরমসিদ্ধান্ত বুঝা যায়। যাহারা মুক্তিতে নিত্য সুখের অমুভূতি সমর্থন করিয়াছেন, তাঁহারা বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “প্রিয়” শব্দের অর্থ বৈষয়িক সুখ অর্থাৎ জগ্ন সুখ। “অপ্রিয়” শব্দের অর্থ দুঃখ। দুঃখ মাত্রই জগ্ন পদার্থ, সুতরাং “অপ্রিয়” শব্দের সাহচর্যবশতঃ ঐ শ্রুতিবাক্যে “প্রিয় শব্দের দ্বারা জগ্ন সুখই বুঝা যায়। সুতরাং মুক্তি হইলে তখন বৈষয়িক সুখ বা জগ্ন সুখ থাকে না,—শরীরাদির অভাবে তখন কোন সুখের উৎপত্তি হয় না, ইহাই উক্ত শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য বুঝা যায়। তখন যে কোন সুখেরই অমুভূতি হয় না, ইহা উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা কথিত হয় নাই। পরন্তু “আনন্দং ব্রহ্মণো রূপং তচ্চ মোক্ষে প্রতিষ্ঠিতং” এবং “রসো বৈ সঃ, রসং হ্যেবাযং লক্কানন্দী ভবতি” (তৈত্তিরীয় উপ, ২য় বঙ্গী, ৭ম অম্)— ইত্যাদি অনেক শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মুক্তিতে যে আনন্দের অমুভূতি হয়, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। সুতরাং পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে মুক্তিতে জগ্ন সুখের অভাবই কথিত হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে। অতএব মুক্তিতে যে নিত্যসুখের অমুভূতি হয়, ইহাই শ্রুতির চরম সিদ্ধান্ত।

“আত্মতত্ত্ববিবেকে”র শেষ ভাগে মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য যেখানে তাঁহার নিজমতানুসারে মুক্তির স্বরূপ বলিয়া, মুক্তিতে নিত্যসুখের অমুভূতিবাদের খণ্ডন করিয়াছেন, সেখানে টীকাকার নব্যনৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি পরে “অপরে তু” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা উক্ত মতের উল্লেখপূর্বক সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, জীবাাত্রার সংসারকালেও তাহাতে নিত্যসুখ বিদ্যমান থাকে। কিন্তু তখন উহার অমুভব হয় না। তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে তখন হইতেই উহার অমুভব হয়। তত্ত্বজ্ঞানই

নিত্যস্ব্থের অমুভবের কারণ। জীবাাত্মাতে যে অনাদিকাল হইতেই নিত্যস্ব্থ বিद्यমান আছে, এই বিষয়ে “আনন্দং ব্রহ্মণো রূপং তচ্চ মোক্ষো প্রতিষ্ঠিতং” এই শ্রুতিই প্রমাণ। উক্ত শ্রুতিবাক্যে “ব্রহ্মণ্” শব্দের দ্বারা জীবাাত্মাই বুঝিতে হইবে। কারণ, পরমাাত্মার বন্ধনও নাই, মোক্ষও নাই। স্ব্তরাং পরমাাত্মার সম্বন্ধে ঐ কথার উপপত্তি হয় না। বৃহৎ বা বিভূ, এই অর্থবোধক “ব্রহ্মণ্” শব্দের দ্বারা জীবাাত্মাও বুঝা যায়। “আনন্দং” এই স্থলে বৈদিক প্রয়োগবশতঃই ক্লীববিশিষ্ট প্রয়োগ হইয়াছে। অথবা ঐ স্থলে অন্ত্যর্থ “অচ্” প্রত্যয়নিষ্পন্ন “আনন্দ শব্দের দ্বারা আনন্দবিশিষ্ট এই অর্থ বুঝিতে হইবে। তাহা হইলে উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, জীবাাত্মার আনন্দযুক্ত যে “রূপ” অর্থাৎ স্বরূপ, তাহা মুক্তিতে প্রতিষ্ঠিত হয়। অর্থাৎ মুক্তি হইলে তখন হইতেই জীবাাত্মার অনাদিসিদ্ধ নিত্য আনন্দের অমুভূতি হয়। তাহা হইলে “অশরীরং বাব সম্ভং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃহতঃ” এই শ্রুতিবাক্যের উপপত্তি কিরূপে হইবে? এতদ্বত্তরে রঘুনাথ শিরোমণি শেষে বলিয়াছেন যে, উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা শরীরশূন্য যুক্ত আত্মার স্ব্থ ও দুঃখ উৎপন্ন হয় না অর্থাৎ কারণভাবে তখন তাহাতে স্ব্থ ও দুঃখ জন্মিতে পারে না; স্ব্তরাং তখন তাহাতে জন্ম স্ব্থসম্বন্ধ থাকে না, ইহাই কথিত হইয়াছে। উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মুক্ত আত্মার নিত্যস্ব্থ সম্বন্ধেরও অভাব প্রতিপন্ন করা যায় না। রঘুনাথ শিরোমণি সেখানে এই ভাবে পূর্বেক্ত মতের সমর্থন করিয়া উহার কোন প্রতিবাদ করেন নাই। পরন্তু “প্রাভঃ” এই বাক্যে “প্র” শব্দের প্রয়োগ করিয়া উক্ত মতের প্রশংসাই করিয়া গিয়াছেন। এই জনাই “অমুমানচিত্তামণি”র “দীপ্তি”র মঙ্গলা-চরণশ্লোকে রঘুনাথ শিরোমণির “অথগানন্দবোধায়” এই বাক্যের ব্যাখ্যায় টীকাকার গদাধর ভট্টাচার্য্য শেষে বলিয়াছেন যে, অথবা রঘুনাথ শিরোমণি নিত্য-স্ব্থের অভিব্যক্তি মুক্তি, এই ভট্টমতের পরিষ্কার (সমর্থন) করায় সেই মতাবলম্বনেই তিনি বলিয়াছেন—“অথগানন্দবোধায়”। যাহা হইতে অর্থাৎ যাহার উপাসনার ফলে অথগু (নিত্য) আনন্দের বোধ হয় অর্থাৎ নিত্যস্ব্থের অভিব্যক্তি-রূপ মোক্ষ জন্মে, ইহাই ঐ বাক্যের অর্থ। গদাধর ভট্টাচার্য্য নিজেও তাহার “মুক্তিবাদ” গ্রন্থে ভট্টমত বলিয়াই উক্ত মতের উল্লেখপূর্বক উহার সমর্থন করিতে অনেক বিচার করিয়াছেন। তিনি রঘুনাথ শিরোমণির পূর্বেক্ত কথাও সেখানে বলিয়াছেন। কিন্তু তিনি উক্ত মত গ্রহণ করেন নাই। তিনি প্রচলিত ন্যায় মতেরই সমর্থন করিবার জন্ম উক্ত মতের খণ্ডন করিতে সেখানে বলিয়াছেন যে,

পূর্বোক্ত মতেও যখন মুক্তিকালে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি অবশ্য হইবে, উহা অবশ্য স্বীকার্য, তখন তাহাতে তত্ত্বজ্ঞানের কারণত্বও অবশ্য স্বীকার্য হওয়ায় ঐ আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিই মুক্তির স্বরূপ, ইহাই স্বীকার করা উচিত। মুক্তিকালে অতিরিক্ত নিত্যস্বশাসনাৎকারাদিকল্পনায় গৌরব, স্মরণাৎ ঐ কল্পনা করা যায় না। স্মরণাৎ কেবল আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিই মুক্তির স্বরূপ, ইহাই যখন যুক্তিসিদ্ধ, তখন “আনন্দং ব্রহ্মণ্যে রূপং” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে দুঃখাভাব অর্থেই লাক্ষণিক “আনন্দ” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে এবং পরে “মোক্ষে প্রতিষ্ঠিতং” এই বাক্যের দ্বারাও ঐ দুঃখাভাব যাহা ব্রহ্মের “রূপ” অর্থাৎ নিত্যধর্ম, তাহা জীবাত্মার মুক্তি হইলে তাহাতে প্রতিষ্ঠিত অর্থাৎ উত্তরকালে নিরবধি হইয়া বিद्यমান থাকে, ইহাই বুঝিতে হইবে। দুঃখাভাব যে মুক্তিকালে অমুভূত হয়, ইহা ঐ শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্য নহে। কারণ, মুক্তিকালে শরীর ও ইন্দ্রিয়াদি না থাকায় কোন জ্ঞানই উৎপন্ন হইতে পারে না। তখন জীবাত্মা ব্রহ্মের স্ভায় সর্বথা দুঃখশূন্য হইয়া বিद्यমান থাকেন, আর কখনও তাঁহার কোনরূপ দুঃখ জন্মে না, জন্মিতেই পারে না। স্মরণাৎ তখন তিনি ব্রহ্মদর্শন হন। ফলকথা, পূর্বোক্ত অনেক শ্রুতিতে যে “আনন্দ” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে, উহার অর্থ স্মৃতি নহে, উহার অর্থ দুঃখাভাব। দুঃখাভাব অর্থেও “আনন্দ” ও “স্মৃতি” প্রভৃতি শব্দের লাক্ষণিক প্রয়োগ লৌকিক বাক্যেও অনেক স্থলে দেখা যায়। শ্রুতিতেও সেইরূপ প্রয়োগ হইয়াছে। স্মরণাৎ উহার দ্বারা মুক্তিতে যে নিত্যস্বের অমুভূতি হয় অর্থাৎ নিত্যস্বের অমুভূতি মুক্তি, ইহা সিদ্ধ করা যায় না। ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও পূর্বোক্ত মতের খণ্ডন করিতে পূর্বোক্ত শ্রুতিস্থ “আনন্দ” শব্দের লক্ষণার দ্বারা দুঃখাভাব অর্থই সমর্থন করিয়াছেন। তদনুসারে তন্মতানুবর্তী অন্যান্য নৈয়ায়িকগণও ঐ কথাই বলিয়াছেন।

পূর্বোক্ত মতের খণ্ডন ও মণ্ডনের জন্ত প্রাচীনকাল হইতেই ভারতীয় দার্শনিক-গণের মধ্যে বহু বিচার হইয়াছে। জৈন দার্শনিকগণও উক্ত বিষয়ে বহু বিচার করিয়াছেন। জৈনদর্শনের “প্রমাণনয়তত্ত্বালোকালঙ্কার” নামক গ্রন্থের “রত্নাব-তারিকা” টীকাকার মহাদার্শনিক রত্নপ্রভাচার্য্য ঐ গ্রন্থের সপ্তম পরিচ্ছেদের শেষ সূত্রের টীকায় বিশেষ বিচারপূর্বক যুক্তি যে পরমস্বথামুভবরূপ, এই মতেরই সমর্থন করিয়াছেন। তিনিও ভাসরীকোক্ত “স্বথমাত্যন্তিকং যত্র” ইত্যাদি পূর্বলিখিত বচনকে স্মৃতি বলিয়া উল্লেখ করিয়া নিজ মত সমর্থন করিয়াছেন। তিনি ইহাও বলিয়াছেন যে, উক্ত বচনে “স্বথ” শব্দ যে দুঃখাভাব অর্থে লাক্ষণিক, ইহা বলা যায়

না। কারণ, উক্ত বচনে মুখ্য স্থখই যে উহার অর্থ, ইহাতে কোন বাধক নাই। পরন্তু কেবল আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিমাত্র—যাহা পাষণতুল্যাবস্থা, তাহা পুরুষার্থও হইতে পারে না। কারণ, কোন জীবই কোন কালে নিজের ঐক্লপ অবস্থা চায় না। ভাষ্যকার বাংলায়ন পূর্কোক্ত মতের খণ্ডন করিতে বহু কথা বলিয়াছেন (প্রথম খণ্ড, ১২৫—২০০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। তাঁহার চরম কথা এই যে, নিত্যসুখের কামনা থাকিলে মুক্তি হইতে পারে না। কারণ, কামনা বা রাগ বন্ধন, উহা মুক্তির বিরোধী। বন্ধন থাকিলে কিছুতেই তাহাকে মুক্ত বলা যায় না। যদি বল, মুমুক্শুর প্রথমে নিত্যসুখে কামনা থাকিলেও পরে তাঁহার উহাতেও উৎকট বৈরাগ্য জন্মে। মুক্তি হইলে তখন তাঁহার ঐ নিত্যসুখে কামনা না থাকায় তাঁহাকে অবশ্য মুক্ত বলা যায়। এতদুত্তরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, যদি সর্ববিষয়ে উৎকট বৈরাগ্যই মোক্ষের প্রবর্তক হয়, মুমুক্শুর শেষে যদি নিত্যসুখভোগেও কামনা না থাকে, তাহা হইলে তাঁহার নিত্যসুখ সম্ভোগ না হইলেও তাঁহাকে মুক্ত বলা যায়। কারণ, তাঁহার পক্ষে নিত্যসুখসম্ভোগ হওয়া না হওয়া উভয়ই তুল্য। উভয় পক্ষেই তাঁহার মুক্তিনাভে কোন সন্দেহ করা যায় না। আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি না হইলে কোনমতেই মুক্তি হয় না। যাহার উহা হইয়া গিয়াছে এবং নিত্যসুখসম্ভোগে কিছুমাত্র কামনা নাই, তাঁহার নিত্যসুখসম্ভোগ না হইলেও তাঁহাকে যখন মুক্ত বলিতেই হইবে, তখন মুক্তির স্বরূপ বর্ণনায় নিত্যসুখের অভিব্যক্তি মুক্তি, এই কথা বলা যায় না। জৈন মহাদার্শনিক রত্নপ্রভাচার্য্য ভাষ্যকার বাংলায়নের ঐ কথার খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, সুখজনক শব্দাদি বিষয়ে যে আসক্তি, উহাই বন্ধন। কারণ, উহাই বিষয়ের অজ্ঞান ও রক্ষণাদির প্রবৃত্তি উৎপন্ন করিয়া সংসারের কারণ হয়। কিন্তু সেই নিত্যসুখে যে কামনা, তাহা “রাগ” হইলেও সকল বিষয়ের অজ্ঞান ও রক্ষণাদি বিষয়ে নিবৃত্তি ও মুক্তির উপায় বিষয়ে প্রবৃত্তিরই কারণ হয়। নচেৎ সেই নিত্যসুখের প্রাপ্তি হইতে পারে না। পরন্তু সেই নিত্যসুখ বিষয়জনিত নহে। সূত্রাং বৈষয়িক সমস্ত সুখের ন্যায় উহার বিনাশ হয় না। সূত্রাং কোনকালে উহার বিনাশ-বশতঃ আবার উহা লাভ করিবার জ্ঞানানাবিধ হিংসাদিকর্মে প্রবৃত্তি এবং তৎ-প্রযুক্ত পুনর্জন্মাদিরও আশঙ্কা নাই। অতএব মুমুক্শুর নিত্যসুখে যে কামনা, তাহা বন্ধনের হেতু না হওয়ায় উহা “বন্ধ” নহে। সূত্রাং উহা তাঁহার মুক্তির বিরোধী নহে; পরন্তু উহা মুক্তির অনুকূল। কারণ, ঐ নিত্যসুখে কামনা মুমুক্শুকে নানাবিধ অতি দুঃসাধ্য কর্মে প্রবৃত্ত করে। ইহা স্বীকার না করিলে

যাঁহার কেবল আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিকে মুক্তি বলিয়াছেন, তাঁহাদিগের মতেও মুমুক্শুঃ দুঃখে বিদেব স্বীকার্য্য হওয়ায় মুক্তি হইতে পারে না। কারণ, রাগের জ্ঞায় দেবও যে বন্ধন, ইহাও সর্ব্বসম্মত। দেব থাকিলেও মুক্ত বলা যায় না। মুমুক্শুঃ দুঃখে উৎকট ভেষ না থাকিলে তিনি উহার আত্যন্তিক নিবৃত্তির জ্ঞাত্তি অতি দুঃসাধ্য নানাবিধ কর্ণে প্রবৃত্ত হইবেন কেন? যদি বল যে, মুমুক্শুঃ দুঃখেও দেব থাকে না। রাগ ও দেবও সংসারের কারণ, এই জ্ঞাত্তি মুমুক্শুঃ ঐ উভয়ই ত্যাগ করেন। দুঃখে উৎকট ভেষই তাঁহার মোক্ষার্থ্য্য নানা দুঃসাধ্য কর্ণের প্রবর্ত্তক নহে। সর্ব্ববিষয়ে বৈরাগ্য ও আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তির ইচ্ছাই তাঁহার ঐ সমস্ত কর্ণের প্রবর্ত্তক। মুমুক্শুঃ দুঃখকে বিদেব করেন না। দুঃখনিবৃত্তির ইচ্ছা ও দুঃখে বিদেব এক পদার্থ্য্য নহে। বৈরাগ্য ও বিদেবও এক পদার্থ্য্য নহে। এতদুত্তরে রত্নপ্রভাচার্য্য বলিয়াছেন যে, পূর্কোক্ত পক্ষেও তুল্যভাবে ঐরূপ কথা বলা যায়। অর্থাৎ মুমুক্শুঃ যেমন দুঃখে দেব নাই, দেব না থাকিলেও তিনি উহার আত্যন্তিক নিবৃত্তির জ্ঞাত্তি প্রযত্ন করেন, তদ্রূপ তাঁহার নিত্যস্বথেও রাগ নাই। নিত্যস্বথভোগে তাঁহার ইচ্ছা হইলেও উহা আসক্তিরূপ নহে। স্ততরাং উহা তাঁহার বন্ধনের হেতু হয় না। ইচ্ছামাত্রই বন্ধন নহে। অত্থা সকল মতেই মুক্তিবিষয়ে ইচ্ছাও (মুমুক্শুঃও) বন্ধন হইতে পারে।

বস্ত্ততঃ ভাষ্যকারের পূর্কোক্ত চরম কথার উত্তরে ইহা বলা যায় যে, মুমুক্শুঃ নিত্যস্বথসন্তোগে কামনা বিনষ্ট হইলেও আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তির জ্ঞায় তাঁহার নিত্যস্বথসন্তোগও হয়। কারণ, বেদাদি শাস্ত্রে নানা স্থানে যখন মুক্ত পুরুষের স্বথসন্তোগের কথাও আছে, তখন উহা স্বীকার্য্য। স্ততরাং মোক্ষজনক তত্ত্বজ্ঞানই যে ঐ স্বথসন্তোগের কারণ, ইহাও স্বীকার্য্য। মুক্তির স্বরূপ বর্ণনায় বেদাদি শাস্ত্রে যে “আনন্দ” ও “স্বথ” শব্দের প্রয়োগ আছে, তাহার মুখ্য অর্থে কোন বাধক না থাকায় দুঃখাভাবরূপ লাক্ষণিক অর্থ গ্রহণের কোন কারণ নাই। অবশ্য “অশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ” এই ঋতিবাক্যে মুক্ত পুরুষের “প্রিয়” অর্থাৎ স্বথেরও অভাব কথিত হইয়াছে। কিন্তু সেখানে “অপ্রিয়” শব্দের সাহচর্য্যবশতঃ “প্রিয়” শব্দের দ্বারা জ্ঞাত্তি স্বথই বুঝা যায়। স্ততরাং উহার দ্বারা মুক্ত পুরুষের যে নিত্যস্বথসন্তোগও হয় না, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। পরন্তু “আনন্দ” ও “স্বথ” শব্দের লক্ষণার দ্বারা দুঃখাভাব অর্থ গ্রহণ করিলে উহার মুখ্য অর্থ একেবারেই ত্যাগ করিতে হয়। তদপেক্ষায় উক্ত ঋতিবাক্যে “প্রিয়” শব্দের

দ্বারা জ্ঞাত স্বরূপ বিশেষ অর্থ গ্রহণ করাই সমীচীন। তাহা হইলে “ন প্রিয়াপ্রিয়ে
স্পৃশতঃ” এই শ্রুতিবাক্যের সহিত “আনন্দং ব্রহ্মণো রূপং তচ্চ মোক্ষং প্রতিষ্ঠিতং”
এবং “রসং হেবাং ললানন্দীভবতি” ইত্যাদি শ্রুতি এবং “সুখমাত্মস্তিকং যত্”
ইত্যাদি স্মৃতির কোন বিরোধ নাই। কারণ, ঐ সমস্ত শাস্ত্রবাক্যে মুক্ত পুরুষের
নিত্যসুখই কথিত হইয়াছে। নিত্যসুখের অস্তিত্ব বিষয়েও ঐ সমস্ত শাস্ত্রবাক্যই
প্রমাণ। সুতরাং উহাতে কোন প্রমাণ নাই, ইহাও বলা যায় না। এবং মুক্ত
পুরুষের নিত্যসুখসম্ভোগ তত্ত্বজ্ঞানজ্ঞা হইলে কোন কালে অবশ্যই উহার বিনাশ
হইবে, ইহাও বলা যায় না। কারণ, উহা শাস্ত্রসিদ্ধ হইলে আত্যন্তিক দুঃখ-
নিবৃত্তির ন্যায় উহাও অবিনাশী, ইহাও শাস্ত্রসিদ্ধ বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে।
সুতরাং শাস্ত্রবিরুদ্ধ অনুমানের দ্বারা উহার বিনাশিত্ব সিদ্ধ করা যাইবে না। পরন্তু
ধ্বংস যেমন জন্য পদার্থ হইলেও অবিনাশী, ইহা স্বীকৃত হইয়াছে, তদ্রূপ মুক্ত
পুরুষের নিত্যসুখসম্ভোগও অবিনাশী, ইহাও স্বীকার করা যাইবে। পুণ্যসাধ্য
স্বর্গের কারণ পুণ্যের বিনাশে স্বর্গ থাকে না, এ বিষয়ে অনেক শাস্ত্রপ্রমাণ (ক্ষীণে
পুণ্যে মর্ত্যালোকং বিশন্তি” ইত্যাদি) আছে। কিন্তু নিত্যসুখসম্ভোগের বিনাশ
বিষয়ে সর্বসম্মত কোন প্রমাণ নাই। পরন্তু মুক্ত পুরুষের নিত্যসুখসম্ভোগে কামনা
না থাকায় উহা না হইলেও তাহার কোন ক্ষতি নাই, ইহা সত্য, কিন্তু উহা
শাস্ত্রসিদ্ধ হইলে এবং উহার শাস্ত্রসিদ্ধ কারণ উপস্থিত হইলে উহা যে অবশ্যসম্ভাবী
ইহা স্বীকার্য। যেমন দুঃখভোগের কামনা না থাকিলেও উহার কারণ উপস্থিত
হইলে সকলেরই দুঃখভোগ জন্মে, তদ্রূপ সুখভোগের কামনা না থাকিলেও উহার
কারণ উপস্থিত হইলে অবশ্যই সুখভোগ জন্মে, ইহাও স্বীকার্য। ব্রহ্মগোপীদিগের
আত্মসুখের কিছুমাত্র কামনা না থাকিলেও প্রেমময় শ্রীকৃষ্ণের দর্শনে তাহাদিগের
শ্রীকৃষ্ণের সুখাপেক্ষায় কোটিগুণ সুখ হইত,^১ ইহা সত্য উহা কবিকল্পিত নহে।
প্রেমের স্বরূপ বুঝিলেই ইহা বুঝিতে পারা যায়।

ভাষ্যকার বাংলায়ন বলিয়াছেন যে, যদি অনাদি কাল হইতেই আত্মাতে
নিত্যসুখ বিদ্যমান থাকে এবং উহার অল্পভূতিও নিত্য হয়, তাহা হইলে সংসার-

১। গোপীগণ করে যবে কৃষ্ণপরশন।

সুখবাহু নাই সুখ হয় কোটিগুণ ॥

—চৈতন্যচরিতামৃত, আদিলীলা, চতুর্থ পঃ।

কালেও আত্মাতে নিত্যস্থতের অমুভূতি বিद्यমান থাকায় তখনও আত্মাকে মুক্ত বলিতে হয়। তাহা হইলে যুক্ত আত্মা ও সংসারী আত্মার কোন বিশেষ থাকে না। এতদ্ব্তরে ভাস্করীজ্ঞ তাঁহার “শ্রায়সার” গ্রন্থে (আগমপরিচ্ছেদে) বলিয়াছেন যে, যেমন চক্ষুরিঙ্গিয় ও ঘটাদি দ্রব্য বিद्यমান থাকিলেও ভিত্তি প্রভৃতি ব্যবধান থাকিলে সেই প্রতিবন্ধকবশতঃ চক্ষুরিঙ্গিয় ও ঘটাদি দ্রব্যের সংযোগ সম্বন্ধ হয় না, তদ্রূপ আত্মার সংসারাবস্থায় তাহাতে অধর্ম ও দুঃখাদি বিद्यমান থাকায় তখন তাহাতে বিद्यমান নিত্যস্থত ও উহার নিত্য অমুভূতির বিষয়বিষয়িভাব সম্বন্ধ হয় না। স্ততরাং নিত্যস্থতের অমুভূতিকে নিত্য বলিয়া স্বীকার করিলেও কোন ক্ষতি নাই। কিন্তু আত্মার মুক্তাবস্থায় অধর্ম ও দুঃখাদি না থাকায় তখন প্রতিবন্ধকের অভাববশতঃ তাহাতে নিত্যস্থত ও উহার অমুভূতির বিষয়বিষয়িভাব সম্বন্ধ জন্মে। ঐ সম্বন্ধ জ্ঞাত পদার্থ হইলেও ধ্বংস পদার্থের শ্রায় উহার ধ্বংসের কোন কারণ না থাকায় উহার অবিনাশিত্বই সিদ্ধ হয়। ভাস্করীজ্ঞ এই ভাবে ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের পূর্বোক্ত আপত্তির খণ্ডনপূর্বক তাঁহার নিজ মতের সমর্থন করিয়াছেন। উদয়নের “আত্মতত্ত্ববিবেকে”র টীকার শেষ ভাগে নব্যনৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণিও ভাষ্যকার বাৎস্যায়নোক্ত আপত্তির খণ্ডনপূর্বক শ্রুতিপ্রমাণের দ্বারা পূর্বোক্ত মতের সমর্থন ও প্রশংসা করিয়াছেন এবং তাঁহার পরবর্তী নব্যনৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্য “মুক্তিবাদ” গ্রন্থে উক্ত মতের সমালোচনা করিয়া, শেষে কেবল কল্পনা গৌরবই উক্ত মতে দোষ বলিয়াছেন, ইহাও পূর্বে বলিয়াছি। সে যাহা হউক, যুক্ত পুরুষের নিত্যস্থতের অমুভূতি যদি শ্রুতিসিদ্ধ হয়, তাহা হইলে ভাষ্যকারোক্ত কোন যুক্তির দ্বারাই উহার খণ্ডন হইতে পারে না, ইহা স্বীকার্য্য।

এখানে ইহাও অবশ্য জ্ঞাতব্য যে, ছান্দোগ্য উপনিষদে যেমন “অশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ” এই শ্রুতিবাক্য আছে, তদ্রূপ উহার পূর্বে অনেক শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যুক্ত পুরুষের অনেক ঐশ্বর্য্যও কথিত হইয়াছে। “স যদি পিতৃলোককাম্যে ভবতি, সংকল্পাদেবাস্য পিতরঃ সমুত্তিষ্ঠন্তি, তেন পিতৃলোকেন সম্পন্নো মহীয়তে” (ছান্দোগ্য, ৮.২.১) ইত্যাদি অনেক শ্রুতিবাক্যে যুক্ত পুরুষের সংকল্পমাত্রেরই কামনাবিশেষের সিদ্ধি কথিত হইয়াছে। আবার “অশরীরং বাব সন্তং” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের পরেও “এবমেবৈষ সম্প্রদাদোহস্মাচ্ছরীরং সমুখায়”

ইত্যাদি^১ ক্রতিবাক্যের দ্বারা কথিত হইয়াছে যে, এই জীব এই শরীর হইতে উথিত হইয়া পরম জ্যোতিঃ প্রাপ্ত হইয়া স্ব স্ব রূপে অবস্থিত হন। তিনি উত্তম পুরুষ, তিনি সেখানে স্ত্রী সমূহ অথবা যানসমূহ অথবা জ্ঞাতিসমূহের সহিত রমণ করিয়া, ক্রীড়া করিয়া, হাস্য করিয়া বিচরণ করেন। তিনি পূর্বে যে শরীর লাভ করিয়াছিলেন, সেই শরীরকে স্মরণ করেন না। তাহার পরে অল্প ক্রতিবাক্যের^২ দ্বারা ইহাও কথিত হইয়াছে যে, মন তাহার দৈব চক্ষু, সেই দৈব চক্ষু মনের দ্বারা এই সমস্ত কাম দর্শন করতঃ প্রীত হন। বেদাস্তদর্শনের চতুর্থ অধ্যায়ের চতুর্থ পাদে মহর্ষি বাদরায়ণ ঐ সমস্ত ক্রতিবাক্য এবং আরও অনেক ক্রতিবাক্য অবলম্বন করিয়া মুক্ত পুরুষেরই ঐরূপ নানাবিধ ঐশ্বর্য বা স্থের কথা বলিয়া গিয়াছেন। তিনি “মুক্তঃ প্রতিজ্ঞানাং” এবং “আত্মা প্রকরণাং” (৪৪১২।৩) এই দুই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত ছান্দোগ্য-ক্রতিবাক্যে যে, মুক্ত পুরুষের অবস্থাই কথিত হইয়াছে, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বোক্ত ছান্দোগ্য-ক্রতিবাক্যে মুক্ত জীব যে স্ব স্ব রূপে অবস্থিত হন, ইহা কথিত হইয়াছে। ঐ স্বরূপ কি প্রকার? ইহা বলিতে পরে বেদাস্তদর্শনে মহর্ষি বাদরায়ণ “ব্রাহ্মণ জৈমিনিরূপস্তাসাদিত্যঃ” (৪৪১৫) এই সূত্রের দ্বারা প্রথমে বলিয়াছেন যে, জৈমিনির মতে উহা ব্রাহ্ম রূপ। অর্থাৎ আচাৰ্য্য জৈমিনি বলেন যে, মুক্ত জীব ব্রহ্মস্বরূপ হন, ব্রহ্ম নিষ্পাপ, সত্যকাম, সত্য-সংকল্প, সৰ্বজ্ঞ ও সৰ্বেশ্বর। মুক্ত জীবও তদ্রূপ হন। কারণ, “য আত্মাইপহত-পাপমা।” ইত্যাদি “সত্যকামঃ সত্যসংকল্পঃ” ইত্যন্ত (ছান্দোগ্য, ৮।৭।১) ক্রতি-বাক্যের দ্বারা মুক্ত জীবের ঐরূপই স্বরূপ কথিত হইয়াছে। বাদরায়ণ পরে “চিতিতন্মাত্রেন তদাত্মকত্বাদিত্যৌলোমিঃ” (৪৪১৬) এই সূত্রের দ্বারা বলিয়া-ছেন যে ঔলোমি নামক আচার্য্যের মতে মুক্ত জীবের বাস্তব সত্যসংকল্পত্বাদি কিছু থাকে না। চৈতন্যই আত্মার স্বরূপ, অতএব মুক্ত জীব কেবল চৈতন্যরূপেই অবস্থিত থাকেন। মুক্ত জীবের স্বরূপ চৈতন্যমাত্রই যুক্তিযুক্ত। মহর্ষি বাদরায়ণ পরে উক্ত উভয় মতের সামঞ্জস্য করিয়া নিম্নমত বলিয়াছেন,—“এবমপ্যপ্তাসাং

১। এবংমৈবৈষ সম্প্রসাদোহম্মাজ্জরীরাং সমুখায় পরং জ্যোতিরূপদম্পদ্য স্বেন রূপেণা-
ভিনিন্দ্যতে, স উত্তমঃ পুরুষঃ, স তত্র পৰ্য্যোতি, জক্ষন্ ক্রীড়ন্ রমমাণঃ স্ত্রীভির্বা যানৈর্বা
জ্ঞাতিভির্বা নোপজনং স্মরন্নিদং শরীরং”—ছান্দোগ্য। ৮। ১২। ৩।

২। “মনোহস্য দৈবং চক্ষুঃ, স বা এষ এতেন দৈবেন চক্ষুঃ মনসৈতান্ কামান্
পশ্যান্ রমতে”। ছান্দোগ্য, ৮। ১২। ৬।

পূর্বভাবাদবিরোধং বাদরায়ণঃ” (৪।৪।৭)। অর্থাৎ আত্মা চিন্মাত্র বা চৈতন্ত্ব-
 স্বরূপ, ইহা স্বীকার করিলেও তাঁহার নিজমতে পূর্বোক্ত ব্রাহ্মরূপতার কোন
 বিরোধ নাই। আত্মা চিন্মাত্র হইলেও মুক্তাবস্থায় তাঁহার সত্যসংকল্পাদি অবশ্যই
 হয়। কারণ, শ্রুতিতে নানা স্থানে মুক্ত পুরুষের ব্রাহ্ম ঐশ্বর্য্য কথিত হইয়াছে।
 মুক্ত পুরুষের সম্বন্ধেই শ্রুতি বলিয়াছেন,—“আপ্যোতি স্বারাজ্যং” (তৈত্তি, ১।৬।২)
 “তেষাং সর্বেষু লোকেষু কামচারো ভবতি” (ছান্দোগ্য), “সংকল্পাদেবাসা পিতরঃ
 সমুত্তিষ্ঠন্তি” (ছান্দোগ্য), “সর্বেহৈশ্ব দেবা বলিমাহরন্তি” (তৈত্তি, ১।৫।৩)
 অর্থাৎ মুক্ত পুরুষ স্বারাজ্য লাভ করেন। সমস্ত লোকেই তাঁহার স্বেচ্ছাগতি হয়
 তাঁহার সংকল্পমাত্রে পিতৃগণ উপস্থিত হন। সমস্ত দেবগণ তাঁহার উদ্দেশ্যে বলি
 (পূজোপহার) আহরণ করেন। বাদরায়ণ পরে “সংকল্পাদেব তৎশ্রুতেঃ” এবং
 “অতএব চানন্তাধিপতিঃ” (৪।৪।৮।২) এই দুই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত
 সমর্থন করিয়াছেন। মুক্তাবস্থায় শরীর থাকে কি না, এই বিষয়ে পরে “অভাবঃ
 বাদরিরাহ ছেবং” এবং “ভাবঃ জৈমিনিবিকল্পামননাং”—(৪।৪।১০।১১) এই দুই
 সূত্রের দ্বারা বাদরায়ণ বলিয়াছেন যে, বাদরি মুনির মতে মুক্তাবস্থায় শরীর থাকে
 না। জৈমিনি মুনির মতে শরীর থাকে। পরে “দ্বাদশাহবদুভয়বিধং বাদরায়-
 ণোহতঃ”, “তত্ত্বভাবে সন্ধাবদুপপত্তেঃ” এবং “ভাবে জাগ্রদ্বং”—(৪।৪।১২।১৩।১৪)
 এই তিন সূত্রের দ্বারা বাদরায়ণ তাঁহার নিজ সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষের
 শরীরবত্তা ও শরীরশূন্যতা তাঁহার সংকল্পানুসারেই হইয়া থাকে। তিনি সত্য-
 সংকল্প, তাঁহার সংকল্পও বিচিত্র। তিনি যখন শরীরী হইবেন বলিয়া সংকল্প
 করেন, তখন তিনি শরীরী হন। আবার যখন শরীরশূন্য হইবেন বলিয়া সংকল্প
 করেন, তখন তিনি শরীরশূন্য হন। “মনসৈতান্ কামান্ পশান্ রমতে”—
 (ছান্দোগ্য) ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যেমন মুক্ত পুরুষের শরীরশূন্যতা বুঝা
 যায়, তদ্রূপ “স একধা ভবতি, ত্রিধা ভবতি, পঞ্চধা সপ্তধা নবধা”—(ছান্দোগ্য
 (৭।২।৬।২২) ইত্যাদি অনেক শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মুক্ত পুরুষের মনের ন্যায় ইন্দ্রিয়
 সহিত শরীরসৃষ্টিও বুঝা যায়। সুতরাং পূর্বোক্ত উভয়বোধক শ্রুতি থাকায় মুক্ত
 পুরুষের স্বেচ্ছানুসারে তাঁহার শরীরবত্তা ও শরীরশূন্যতা, এই উভয়ই সিদ্ধান্ত।
 কিন্তু মুক্ত পুরুষের শরীর থাকাকালে তাঁহার জাগ্রদ্বৎ ভোগ হয়। শরীর-
 শূন্যতাকালে স্বপ্নবৎ ভোগ হয়। বাদরায়ণ পরে “স একধা ভবতি ত্রিধা ভবতি”
 ইত্যাদি শ্রুতি অনুসারে “প্রদীপবদাবেশস্তথাহি দর্শয়তি” (৪।৪।১৫) এই সূত্রের

দ্বারা ইহাও বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষ নিজের ইচ্ছামুসারে কায়বাহ রচনা অর্থাৎ নানা শরীর নির্মাণ করিয়া, সেই সমস্ত শরীরে অনুপ্রবেশ করেন। বাদরায়ণ পরে “জগদ্বাপারবর্জকং প্রকরণাদমস্মিহিতত্বাচ্চ” (৪১৪।১৭) এই সূত্রের দ্বারা ইহাও বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষ পূর্বোক্ত সমস্ত বিষয়ে স্বাধীন হইয়া স্বরাট্ হন বটে, কিন্তু জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও সংহারে তাঁহার কোনই সামর্থ্য বা কর্তৃত্ব হয় না। অর্থাৎ তিনি পরমেশ্বরের ন্যায় জগতের সৃষ্টিাদি কার্য্য করিতে পারেন না। বাদরায়ণ ইহা সমর্থন করিতে পরে “ভোগমাত্রাসাম্যলিপ্তাচ্চ” (৪১৪।২১) এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, পরমেশ্বরের সহিত মুক্ত পুরুষের কেবল ভোগ-মাত্রে সাম্য হয় অর্থাৎ তাঁহার ভোগই কেবল পরমেশ্বরের তুল্য হয়, শক্তি তাঁহার তুল্য হয় না। এই জন্যই মুক্ত পুরুষ পরমেশ্বরের ন্যায় সৃষ্টি, স্থিতি ও সংহার করিতে পারেন না। শ্রুতিতে অনাদিসিদ্ধ পরমেশ্বরই সৃষ্টিাদিকর্ত্তা বলিয়া কথিত হইয়াছেন। অবশ্যই আপত্তি হইতে পারে যে, তাহা হইলে মুক্ত পুরুষের ঐশ্বর্য্য পরমেশ্বরের ন্যায় নিরতিশয় না হওয়ায় উহা লৌকিক ঐশ্বর্যের ন্যায় কোনকালে অবশ্যই বিনষ্ট হইবে, উহা কখনই চিরস্থায়ী হইতে পারে না। সুতরাং কোন কালে মুক্ত পুরুষেরও পুনরাবৃত্তি স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু তাহা হইলে আর তাঁহাকে মুক্ত বলা যায় না। এতদুত্তরে বেদান্তদর্শনের সৰ্ব্বশেষে বাদরায়ণ সূত্র বলিয়াছেন,—“অনাবৃত্তিঃ শব্দাদনাবৃত্তিঃ শব্দাৎ”। অর্থাৎ ছান্দোগ্য উপনিষদের সৰ্ব্বশেষোক্ত “নচ পুনরাবর্ত্ততে নচ পুনরাবর্ত্ততে” এই শব্দপ্রমাণবশতঃ ব্রহ্মলোক-গত সেই মুক্ত পুরুষের পুনরাবৃত্তি হয় না, ইহা সিদ্ধ আছে। সুতরাং ঐরূপ মুক্ত পুরুষের পুনরাবৃত্তির আপত্তি হইতে পারে না। পরে ইহা ব্যক্ত হইবে।

এখন প্রশ্ন এই যে, উপনিষদে নানা স্থানে যখন মুক্ত পুরুষের নানারূপ ঐশ্বর্য্য ও সংকল্পমাত্রেই সূত্র ভোগের বর্ণন আছে এবং বেদান্তদর্শনের শেষ-পাদে ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থিত হইয়াছে, তখন মুক্ত পুরুষের সূত্র দুঃখ কিছুই থাকে না, তখন তাঁহার কোন বিষয়ে জ্ঞানই থাকে না, এই সিদ্ধান্ত কিরূপে স্বীকার করা যায়? শ্রুতিপ্রামাণ্যবাদী সমস্ত দর্শনকারই যখন শ্রুতি অনুসারে মুক্ত পুরুষের সূত্র-সম্ভোগাদি স্বীকার করিতে বাধ্য, তখন উক্ত সিদ্ধান্তে তাঁহাদিগের মধ্যে বিবাদই বা কিরূপে হইয়াছে? ইহাও বলা আবশ্যক। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, উপনিষদে ব্রহ্মলোক প্রাপ্ত পুরুষদিগের সম্বন্ধেই পূর্বোক্তরূপ ঐশ্বর্য্যাদি কথিত হইয়াছে। “ব্রহ্মলোকান্ গময়তি তে তেষু ব্রহ্মলোকেষু পরাঃ পরাবতো বসন্তি”

(বৃহদারণ্যক—৬।২।১৫) ইত্যাদি শ্রুতি ও ছান্দোগ্যোপনিষদের সর্বশেষে “স খল্বেবং বর্ষয়ন্ যাবদায়ুষং ব্রহ্মলোকমভিসম্পদ্যতে, নচ পুনরাবর্ত্ততে নচ পুনরাবর্ত্ততে এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারা উপনিষদের ঐক্য তৎপর্য্য বুঝা যায়। সুতরাং বেদান্তদর্শনের শেষ পাদে মহর্ষি বাদরায়ণও উক্ত শ্রুতি অনুসারেই ব্রহ্মলোকপ্রাপ্ত পুরুষের সম্বন্ধেই পূর্বোক্ত ঐশ্বর্য্যাদি সমর্থন করিয়াছেন। এবং ঐহারা উপাসনা বিশেষের ফলে ব্রহ্মলোক প্রাপ্ত হইয়া, সেখান হইতে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া তাহার ফলে মহাপ্রলয়ে হিরণ্যগর্ভের সহিত বিদেহ কৈবল্য বা নির্বাণ মুক্তি লাভ করিবেন, তাঁহাদিগের কখনই পুনরাবর্ত্তি হইবে না, ইহাই ছান্দোগ্য উপনিষদের সর্বশেষ বাক্যের তৎপর্য্য। “নারায়ণ” প্রভৃতি উপনিষদে ‘তে ব্রহ্মলোক তু পরাস্তকালে পরামৃত্যং পরিমুচ্যন্তি সর্বে’ এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারা উক্ত সিদ্ধান্ত স্পষ্টই কথিত হইয়াছে। তদনুসারে বেদান্তদর্শনে মহর্ষি বাদরায়ণও পূর্বে কার্য্যাত্ম্যে তদধ্যক্ষেণ সহাতঃ পরমভিধানাং” (৪।৩।১০) এই সূত্রের দ্বারা উক্ত সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন এবং উহার পরে “স্মৃতেষ্চ” এই সূত্রের দ্বারা স্মৃতিশাস্ত্রেও যে উক্ত সিদ্ধান্তই কথিত হইয়াছে, ইহা বলিয়া উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। ভগবান শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতি আচার্য্যগণ—ব্রহ্মণা সহ তে সর্বে সম্প্রাপ্তে প্রতিসঙ্করে। পরশ্রান্তে কৃতাত্মানঃ প্রবিশন্তি পরং পদং—“এই স্মৃতি-বচন উদ্ধৃত করিয়া বাদরায়ণের উক্ত সিদ্ধান্ত প্রতিপাদন করিয়াছেন। বাদরায়ণ তাঁহার পূর্বোক্ত শ্রুতি-স্মৃতিসম্মত সিদ্ধান্তানুসারেই বেদান্তদর্শনের সর্বশেষে “অনাবর্ত্তিঃ শব্দাদনাবর্ত্তিঃ শব্দাৎ” এই সূত্রের দ্বারা ব্রহ্মলোক হইতে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া, মহাপ্রলয়ে হিরণ্যগর্ভের সহিত নির্বাণপ্রাপ্ত পুরুষেরই আর পুনরাবর্ত্তি হয় না, ইহাই বলিয়াছেন। এবং ব্রহ্মলোকপ্রাপ্ত পুরুষ বিশেষের কালে নির্বাণ মুক্তি লাভ অবশ্যজ্ঞাবী, এই জন্তই তাঁহাদিগকেই প্রথমেও মুক্ত বলিয়া শ্রুতি অনুসারে প্রথমে তাঁহাদিগের নানাবিধ ঐশ্বর্য্যাদি বর্ণন করিয়াছেন। কিন্তু ব্রহ্মলোক প্রাপ্তিই যে চরম পুরুষার্থ বা প্রকৃত মুক্তি, ইহা তিনি বলেন নাই। তাঁহার পূর্বোক্ত অন্ত্যন্ত সূত্রের পর্যালোচনা করিলে তাঁহার পূর্বোক্ত রূপ সিদ্ধান্ত বিষয়ে কোন সংশয় থাকিতে পারে না। কিন্তু ইহাও জানা আবশ্যক যে, ব্রহ্মলোক প্রাপ্ত সমস্ত পুরুষেরই যে পুনরাবর্ত্তি হয় না, তাঁহারা সকলেই যে সেখান হইতে অবশ্য তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া নির্বাণ লাভ করেন, ইহাও শাস্ত্রসিদ্ধান্ত নহে। কারণ, “আব্রহ্ম ভুবনাল্লোকাঃ পুনরাবর্ত্তিনোহজুর্ন। মামুপেত্য তু কোন্তেয়

পুনর্জন্ম ন বিত্তে ॥” (গীতা ৮।১৬)—এই ভগবদ্বাক্যে ব্রহ্মলোক হইতেও পুনরা-
বৃত্তি কথিত হইয়াছে । উপনিষৎ ও উক্ত ভগবদ্বাক্য প্রভৃতির সমন্বয় করিয়া উক্ত
বিষয়ে পূর্বাচার্য্যগণ সিদ্ধান্ত করেছেন যে, যাঁহারা পঞ্চাগ্নিবিচার অমুশীলন ও
যজ্ঞাদি নানাবিধ কৰ্ম্মের ফলে ব্রহ্মলোক প্রাপ্ত হন, তাঁহাদিগের ব্রহ্মলোকেও তত্ত্ব-
জ্ঞান জন্মে না, সুতরাং প্রলয়ের পরে তাঁহাদিগের পুনর্জন্ম অবশ্য হইয়া থাকে ।
কিন্তু যাঁহারা শাস্ত্রানুসারে ক্রমমুক্তিকলক উপাসনাবিশেষের ফলে ব্রহ্মলোক প্রাপ্ত
হন, তাঁহারা ব্রহ্মলোকে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া মহাপ্রলয়ে হিরণ্যগৰ্ভ ব্রহ্মার সহিত
নির্বাণ মুক্তি লাভ করেন । সুতরাং তাঁহাদিগের আর পুনর্জন্ম হইতে পারে
না । পূর্বেক্ত ভগবদ্গীতা-শ্লোকের টীকায় পূজাপাদ শ্রীধর স্বামীও এই সিদ্ধান্ত
স্পষ্ট প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন^১ ।

এখন বুঝা গেল যে, ব্রহ্মলোকস্থ পুরুষের নানাবিধ ঐশ্বর্য্য ও নানা সুখসন্তোগ
শ্রুতিসিদ্ধ হইলেও ব্রহ্মলোক হইতে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া বিদেহ কৈবল্য বা নির্বাণ
মুক্তি লাভ করিলে তখন সেই পুরুষের কিরূপ অবস্থা হয়, তখন তাঁহার কোনরূপ
সুখসন্তোগ হয় কি না? এই বিষয়েই দার্শনিক আচার্য্যগণের মধ্যে মতভেদ
হইয়াছে ও নানা কারণে তাহা হইতে পারে । উপনিষদে নানা স্থানে নানা ভাবে
মুক্ত পুরুষের অবস্থা বর্ণিত হইয়াছে । সেই সমস্ত শ্রুতিবাক্যের ব্যাখ্যাভেদেও
মুক্তির স্বরূপ বিষয়ে নানা মতভেদ হইয়াছে । কিন্তু সকল মতেই মুক্তি হইলে
যে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হয়, পুনর্জন্মের সম্ভাবনা না থাকায় আর কখনও কোন-
রূপ দুঃখের সম্ভাবনাই থাকে না, ইহা স্বীকৃত সত্য । এ জগৎ মহর্ষি গৌতম
“তদন্ত্যন্তবিমোক্ষোহপবর্গঃ (১।১।১২) এই সূত্রের দ্বারা মুক্তির ঐ সর্বদম্মত
স্বরূপই বলিয়া গিয়াছেন । তাঁহার মতের ব্যাখ্যাতা ভাষ্যকার বাংস্ভায়ন প্রভৃতি
নৈয়ায়িকগণ মুক্তি হইলে তখন আত্মার কোনরূপ জ্ঞানই জন্মে না, তখন তাহার
কোন সুখসন্তোগাদিও হয় না, হইতেই পারে না, আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি মাত্রই
মুক্তির স্বরূপ, এই মতই বিচারপূর্ব্বক সমর্থন করিয়া গিয়াছেন । তাঁহাদিগের
মূলকথা এই যে, জীবাত্মাতে অনাদিকাল হইতে যে নিত্য সুখ বিদ্যমান আছে,

১ । ব্রহ্মলোকস্যাংশি বিনাশিত্বাৎ তত্তত্যানামনুৎপন্নজ্ঞানানামবশ্যম্ভাবি পুনর্জন্ম । য
এবং ক্রমমুক্তিফলাভিরূপাসনানিভব্রহ্মলোকং প্রাপ্তান্তেষামেব তত্রোৎপন্নজ্ঞানানাম্ ব্রহ্মণা সহ মোক্ষো
নান্যেষাং । মামনুপেত্য বন্তমানানান্ত পুনর্জন্ম নাশ্যেব ।—স্বামিটীকা

এ বিষয়ে কিছুমাত্র প্রমাণ নাই। জীবাণুর স্বথসম্ভোগ হইলে উহা শরীরাদি কারণ জগ্ৰহই হইবে। কিন্তু নির্বাণ মুক্তি হইলে তখন শরীরাদি কারণ না থাকায় কোন স্বথসম্ভোগ বা কোনরূপ জ্ঞানই জন্মিতে পারে না। পরন্তু যদি কোন তখন স্ব্থের উৎপত্তি স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে উহার পূর্বে বা পরে কোন দুঃখের উৎপত্তিও স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, স্বথমাত্রই দুঃখাহুযুক্ত। যে স্ব্থের পূর্বে বা পরে কোন দুঃখের উৎপত্তি হয় না, এমন স্বথ জগতে নাই। স্বথভোগ করিতে হইলে দুঃখভোগ অবশ্যস্বাভাবী। দুঃখকে পরিত্যাগ করিয়া নিরবচ্ছিন্ন স্বথভোগ অসম্ভব। স্বর্গভোগী দেবগণও অনেক দুঃখ ভোগ করেন। এ জগৎ ও মুমুক্শু ব্যক্তির স্বর্গকামনা করেন না। তাঁহার স্বর্গেও হেয়ত্ববুদ্ধিবশতঃ কেবল আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তিই চাহেন। মুক্তিকালে কোনরূপ দুঃখভোগ হইলে ঐ অবস্থাকে কেহই মুক্তি বলিয়া স্বীকার করিতে পারেন না ও করেন না। পরন্তু ছান্দোগ্য উপনিষদে মুক্ত পুরুষের অনেক স্বথভোগের বর্ণন থাকিলেও শেষে যখন “অশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ” এই বাক্যের দ্বারা মুক্ত পুরুষের শরীর এবং স্বথ ও দুঃখ থাকে না, ইহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে, তখন উহাই তাঁহার নির্বাণাবস্থার বর্ণন বুঝা যায়। অর্থাৎ ব্রহ্মলোকে শরীর ও বহুবিধ স্বথ থাকিলেও ব্রহ্মলোক হইতে নির্বাণ মুক্তিতে হইলে তখন আর তাঁহার শরীর ও স্বথ দুঃখ কিছুই থাকে না, ইহাই তাৎপর্য বুঝা যায়। সুতরাং নির্বাণ মুক্তি প্রাপ্ত পুরুষের কোনরূপ স্বথসম্ভোগই আর কোন প্রমাণদ্বারা সিদ্ধ হইতে পারে না। পরন্তু মুক্ত পুরুষের নিত্যস্বথসম্ভোগ স্বীকার করিলে তাহার নিত্যশরীরও স্বীকার করিতে হয়। কারণ, শরীর ব্যতীত কোন স্বথসম্ভোগ যুক্তিযুক্ত নহে। উহার সর্বসম্মত কোন দৃষ্টান্ত নাই। কিন্তু নিত্যশরীরের অস্তিত্বে কোন প্রমাণ নাই। যে শরীর মুক্তির পূর্বে থাকে না, তাহার নিত্যত্ব সম্ভবই নহে। নিত্যশরীরের অস্তিত্ব না থাকিলে নিত্যস্ব্থের অস্তিত্বও স্বীকার করা যায় না। সুতরাং শ্রুতি ও স্মৃতিতে মুক্ত পুরুষের আনন্দবোধক যে সমস্ত বাক্য আছে, তাহাতে “আনন্দ” ও “স্বথ” শব্দের আত্যন্তিক দুঃখাভাবই লাক্ষণিক অর্থ, ইহাই স্বীকার্য। ঐ আত্যন্তিক দুঃখাভাবই পরমপুরুষার্থ। মূর্ছাদি অবস্থায় দুঃখাভাব থাকিলেও পরে চৈতন্য লাভ হইলে পুনর্বার নানাবিধ দুঃখভোগ হওয়ায় উহা আত্যন্তিক দুঃখাভাব নহে। সুতরাং পূর্বোক্তরূপ মোক্ষাবস্থাকে মূর্ছাদি অবস্থার তুল্য বলা যায় না। সুতরাং মূর্ছাদি অবস্থার ন্যায়পূর্বোক্তরূপ মুক্তিতে কাহারই প্রবৃত্তি হইতে পারে না,

উহা পুরুষার্থই হয় না, এই কথাও বলা যায় না। সুতের ন্যায় দুঃখনিবৃত্তিও যখন একতর প্রয়োজন, তখন কেবল দুঃখনিবৃত্তির জন্যও বুদ্ধিমান ব্যক্তিদের প্রবৃত্তি হইতে পারে ও হইয়া থাকে। সুতরাং দুঃখনিবৃত্তিমাাত্রও পুরুষার্থ, ইহা স্বীকার্য। দুঃখনিবৃত্তিমাাত্র উদ্দেশ্য করিয়াও অনেকে সময়বিশেষে মুচ্ছাদি অবস্থা, এমন কি, অপার দুঃখজনক আত্মহত্যা কার্যোও প্রবৃত্ত হইতেছে, ইহাও সত্য। পরন্তু সুখদুঃখাদিশূন্যাবস্থা যে, সকলেরই অপ্রিয় বা বিদ্বিষ্ট, ইহাও বলা যায় না। কারণ, যোগিগণের নিষিকল্পক সমাধির অবস্থাও সুখদুঃখাদিশূন্যাবস্থা। কিন্তু উহা তাঁহাদিগের নিতান্ত প্রিয় ও কাম্য। তাঁহারা উহার জন্য বহু সাধনা করিয়া থাকেন, এবং মুমুক্শুর পক্ষে উহার প্রয়োজনও শাস্ত্রসম্মত। ফলকথা, আত্মাস্তিক দুঃখনিবৃত্তি যখন মুমুক্শু মাত্রেরই কাম্য এবং মুক্তি হইলে যাহা সর্বমতেই স্বীকৃত সত্য, তখন উহা লাভ করিতে হইলে যদি আত্মার সুখদুঃখাদিশূন্য জড়াবস্থাই উপস্থিত হয়, তাহা হইলে উহাই স্বীকার্য। বৈশেষিকসম্প্রদায় এবং সাংখ্য ও পাতঞ্জলসম্প্রদায়ের আচার্যগণ মুক্তির স্বরূপ বিষয়ে পূর্বোক্তরূপ মতই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। পূর্বমীমাংসাচার্যগণের মধ্যেও অনেকে উক্ত মতই সমর্থন করিয়াছেন। এ বিষয়ে পার্থসারথি মিশ্র প্রভৃতির কথা পূর্বে লিখিত হইয়াছে।

পরিশেষে বক্তব্য এই যে, যাহারা পূর্বোক্তরূপ সুখবিহীন মুক্তি চাহেন না, পরন্তু উহাকে উপহাস করিয়া “বরং বৃন্দাবনে রম্যে শৃগালত্বং ব্রজ্যামহং। ন চ বৈশেষিকীং মুক্তিং প্রার্থয়ামি কদাচন॥” ইত্যাদি শ্লোক পাঠ করেন, তাঁহাদিগের সুখভোগে অবশ্যই কামনা আছে। তাঁহারা পূর্বোক্তরূপ মুক্তিকে পুরুষার্থ বলিয়াই বুঝিতে পারেন না। কিন্তু পূর্বোক্ত মতেও তাঁহাদিগের কামনানুসারে বহু সুখসন্তোগ-লিপ্সা চরিতার্থ হইতে পারে। কারণ, নির্বাণমুক্তি পূর্বোক্তরূপ হইলেও উহার পূর্বে সাধনাবিশেষের ফলে ব্রহ্মলোকে যাইয়া মহাপ্রলয়কাল পর্যন্ত বহু সুখ ভোগ করা যায়, ইহা পূর্বোক্ত মতেও স্বীকৃত। কারণ উহা শাস্ত্রসম্মত সত্য। ব্রহ্মলোকে মহাপ্রলয়কাল পর্যন্ত নানাবিধ সুখসন্তোগ করিয়াও যাহাদিগের তৃপ্তি হইবে না, আরও সুখ-সন্তোগে কামনা থাকিবে, তাঁহারা পুনর্বার জন্মগ্রহণ করিয়া, আবার সাধনাবিশেষের দ্বারা পূর্ববৎ ব্রহ্মলোকে যাইয়া, আবার মহাপ্রলয়কাল পর্যন্ত নানাবিধ সুখসন্তোগ করিবেন। সুখ-সন্তোগের কামনা থাকিলে সাধনাবিশেষের সাহায্যে শ্রীভগবান্ সেই অধিকারীকে নানাবিধ সুখ প্রদান করেন, এ বিষয়ে কোন সংশয় নাই। সাধনাবিশেষের ফলে বৈকুণ্ঠাদি

লোকে যাইয়াও নানাবিধ স্বথ সন্তোষ করা যায়, ইহাও শাস্ত্রসম্মত সত্য। কারণ “সালোকা” প্রভৃতি চতুর্বিধ মুক্তিও শাস্ত্রে কথিত হইয়াছে। পঞ্চম মুক্তি “সায়ুজ্য”ই নির্বাণ মুক্তি, উহাই চরম মুক্তি বা মুখ্যমুক্তি। প্রাচীন মুক্তিবাদ গ্রন্থে উক্ত পঞ্চ-বিধ মুক্তি ব্যাখ্যাত হইয়াছে। শ্রীভগবানের সহিত সমান লোকে অর্থাৎ বৈকুণ্ঠে অবস্থানকে (১) “সালোকা” মুক্তি বলে। শ্রীভগবানের সহিত সমান-রূপতা অর্থাৎ শ্রীবৎসাদি চিহ্ন ও চতুর্ভূজ শরীরবৃত্তাকে (২) “সারূপ্য” মুক্তি বলে। শ্রীভগবানের ঐশ্বর্যের তুল্য ঐশ্বর্যই (৩) “সাম্প্রী” মুক্তি। ঐরূপ ঐশ্বর্যাদিবিশিষ্ট হইয়া শ্রীভগবানের অতিসমীপে নিয়ত অবস্থানই (৪) “সামীপ্য” মুক্তি। এই চতুর্বিধ মুক্তির কোনকালে বিনাশ অবশ্যস্বাবী এ জন্য উহা মুখ্য-মুক্তি নহে, উহাতে চিরকালের জন্য আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হয় না। কিন্তু যাঁহাদিগের স্বথভোগে কামনা আছে এবং নিজের অধিকার ও রুচি অনুসারে যাঁহারা ঐরূপ স্বথসাধন সাধনা-বিশেষের অনুষ্ঠান করিয়াছেন, তাঁহারা সাধনা-বিশেষের ফলে ব্রহ্মলোকে অথবা বৈকুণ্ঠাদি স্থানে যাইয়া অবশ্যই নানা স্বথ-সন্তোষ করিবেন। ঐরূপে পুনঃ পুনঃ মহাপ্রলয়কাল পর্যন্ত নানাবিধ স্বথ-সন্তোষ করিয়া যাঁহাদিগের কোনকালে তত্ত্বজ্ঞান লাভ হইবে, তাঁহারা তখন নির্বাণ মুক্তি লাভ করিবেন। তখন যাঁহাদিগের স্বথভোগে কিছুমাত্র কামনা না থাকায় স্বথভোগ

১। সালোক্যমথ সারূপ্যং সাম্প্রীঃ সামীপ্যমেব চ।

সায়ুজ্যগেতি মুনয়ো মূর্ত্তং পঞ্চবিধাং বিদুঃ ॥

তত্র ভগবতা সমনেকস্মিন লোকে বৈকুণ্ঠাখ্যেবস্থানং “সালোক্যং”। “সারূপ্য”ঞ্চ ভগবতা সহ সমানরূপতা, শ্রীবৎস-বনমালা-লক্ষ্মী-সরস্বতীযুক্ত-চতুর্ভূজশরীরাবচ্ছিন্নর্মীতি যাবৎ। “সালোক্যে”হপি চতুর্ভূজাবচ্ছিন্নমস্তোত্র, বৈকুণ্ঠাসীনঃ সর্বেষামেব চতুর্ভূজস্যং, পরন্তু শ্রীবৎসাদিরূপাশেষাবিশেষণাবিশিষ্টং ন তত্রোত তদপেক্ষয়া তস্যার্থক্যং। “সাম্প্রী”-ভগবদৈশ্বর্যাসমানমৈশ্বর্যং, কন্তু মকন্তু মন্যথা কন্তুং সমর্থত্বাৎ। “সামীপ্য”ঞ্চ তথ্যাবৈশ্বর্য-বিশেষণাদিযুক্তত্বে সতি ভগবতোহতিসমীপে নিয়তমবস্থানং। “সায়ুজ্য”ঞ্চ নিবারণং। তচ্চ ন্যায়বৈশেষিকমতে অত্যন্তদুঃখনিবৃত্তিঃ। সালোক্যাদিদশায়াং দুঃখনিবৃত্তিসত্ত্বেহপি নাসাবা-ত্যাশ্চকী, তস্য ক্ষয়িতয়া তদনন্তরমন্ততশ্চরমদুঃখসৌবাৎসাদাদিতা ন তদশায়ামতিপ্রসঙ্গঃ। অতঃ সালোক্যাদেঃ স্বতঃ পদ্যুপাধিভাবাৎ তদন্তরং শরীরপরিগ্রহণ বশ্যসম্ভবাচ্চ তেযাং তচ্ছত্বা নিবারণমেবোদ্দেশ্যং। তত্ত্বজ্ঞানে তাস্মিকাগাং প্রবৃত্তে নিবারণমেব অপবগপদশক্যং। অন্যোষান্তু গোণমুক্তিপদপ্রয়োগাবয়বতীতি।—প্রাচীন মুক্তিবাদ।

বা কোন বিষয়ে কিছুমাত্র জ্ঞান না থাকিলেও কোন ক্ষতি বুঝা যায় না এবং সেইরূপ অবস্থায় তাঁহাদিগের মুক্তিবিশয়েও কোন সন্দেহ করা যায় না। কারণ, আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হইয়া গেলে আর কখনও পুনর্জন্মের সম্ভাবনাই না থাকিলে তখন তাঁহাকে মুক্ত বলিয়া অস্বীকার করা যায় না। ঐরূপ ব্যক্তির মুক্তি বিষয়ে সংশয়ের কোনই কারণ দেখা যায় না। প্রথম অধ্যায়ে ভাষ্যকার বাংলায়নও পূর্বোক্ত নিজ মত সমর্থন করিতে সর্বশেষে ঐরূপ কথাই বলিয়া গিয়াছেন। তাঁহার যুক্তি পূর্বেই ব্যাখ্যাত হইয়াছে। এবং তাঁহার বিরুদ্ধ পক্ষে যাহা বলা যায়, তাহাও ইতঃপূর্বে লিখিত হইয়াছে। উক্ত বিষয়ে মহর্ষি গোতমের প্রকৃত মত কি ছিল, এ বিষয়েও মতভেদের সমর্থন ও সমালোচনা করা হইয়াছে। তৃতীয়া পাঠকগণ ঐ সমস্ত কথায় প্রণিধান করিয়া প্রকৃত রহস্য নির্ণয় করিবেন।

পূর্বে যে নির্ক্ষাণ মুক্তির কথা বলিয়াছি, উহাই তত্ত্বজ্ঞানের চরম ফল। মুমুক্শু অধিকারীর পক্ষে উহাই পরম পুরুষার্থ। মহর্ষি গোতম মুমুক্শু অধিকারীদিগের জগত্ই ত্রায়দর্শনে ঐ নির্ক্ষাণ মুক্তি লাভেরই উপায় বর্ণন করিয়াছেন। নির্ক্ষাণ মুক্তিই ত্রায়দর্শনের মুখ্য প্রয়োজন। কিন্তু যাহারা ভগবৎপ্রেমার্থী ভক্ত, তাঁহারা ঐ নির্ক্ষাণ মুক্তি চাহেন না। তাঁহারা শ্রীভগবানের সেবাই চাহেন। ভক্ত চূড়ামণি শ্রীহনুমান্ ও শ্রীরামচন্দ্রকে বলিয়াছিলেন যে,^১ “যে মুক্তি হইলে আপনি প্রভু ও আমি দাস, এই ভাব বিলুপ্ত হয়, সেই মুক্তি আমি চাই না”। ভক্তগণ যে শ্রীভগবানের সেবা ব্যতীত “সালোকা” প্রভৃতি পঞ্চবিধ মুক্তিই দান করিলেও গ্রহণ করেন না, ইহা শ্রীমদ্ভাগবতেও কথিত হইয়াছে^২। কিন্তু শ্রীমদ্ভাগবতের ঐ শ্লোকের দ্বারা ইহাও বুঝা যায় যে, যদি কোন প্রকার মুক্তি হইলেও শ্রীভগবানের সেবা অব্যাহত থাকে, তাহা হইলে তাদৃশ মুক্ত ভক্তগণও গ্রহণ করেন। অর্থাৎ শ্রীভগবানের সেবাসূত্রে কোন প্রকার মুক্তিই দান করিলেও তাঁহারা গ্রহণ করেন না। বস্তুতঃ গৌড়ীয় বৈষ্ণবাচার্যগণের মতে ভগবৎপ্রেমের ফলে বৈকুণ্ঠে শ্রী ভগবানের পার্শ্ব হইয়া ভক্তগণের যে অনন্তকাল অবস্থান হয়, তাহাকেও “সালোকা” বা

১। ভববর্ধাজ্জদে তসৌ স্পৃহয়ামি ন মৃত্যয়ে।

ভবান্ প্রভুরহং দাস ইতি যত্নং বিলপ্যতে ॥

২। সালোকা-সান্তি-সামীপা-সারপ্যেকত্বমপ্যত।

দায়মানং ন গৃহীতং বিনা মৎসবনং জনাঃ ॥ শ্রীমদ্ভাগবত ১০।২১।১৩।

“সামীপ্য” মুক্তিও বলা যাইতে পারে। তবে ঐ অবস্থায় ভক্তগণ সতত শ্রীভগবানের সেবা করেন, ইহাই বিশেষ। মুক্ত পুরুষগণও যে লীলার দ্বারা দেহ ধারণপূর্বক শ্রীভগবানকে সেবা করেন, ইহাও গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। সে যাহা হউক, এখন তাঁহাদিগের মতে নির্বাণ মুক্তির স্বরূপ কি? নির্বাণ মুক্তি হইলে তখন সেই মুক্ত জীবের কিরূপ অবস্থা হয়, ইহা দেখা আবশ্যক। আমরা প্রথমে দেখিয়াছি, “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে কৃষ্ণদাস কবিরাজ লিখিয়াছেন,—“নির্বিশেষ ব্রহ্ম সেই কেবল জ্যোতিষ্ময়। সায়ুজ্যের অধিকারী তাহা পায় লয় ॥” (আদিলীলা, ৫ম পঃ)। উহার পূর্বে লিখিয়াছেন—“সায়ুজ্য না চায় ভক্ত যাতে ব্রহ্ম এক্য” (ঐ. ৩ পঃ)। ইহার দ্বারা সুস্পষ্টই বুঝা যায় যে, নির্বিশেষ ব্রহ্মের অস্তিত্ব এবং সায়ুজ্য অর্থাৎ নির্বাণ মুক্তি হইলে তখন সেই মুক্ত জীবের ঐ ব্রহ্মের সহিত এক্য, ইহা কৃষ্ণদাস কবিরাজ মহাশয়ের গুরুলব্ধ সিদ্ধান্ত। কিন্তু গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য ব্রহ্মতত্ত্বভাষ্যকার শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় ঐ সিদ্ধান্ত স্বীকার করেন নাই। ইহাদিগের পূর্বে প্রভুপাদ শীল সনাতন গোস্বামী মহাশয় তাঁহার “বৃহত্তাগবতামৃত” গ্রন্থে বহু বিচারপূর্বক সিদ্ধান্ত বলিয়া গিয়াছেন যে, মুক্তি হইলেও তখনো প্রায় সমস্ত মুক্ত পুরুষেরই ব্রহ্মের সহিত নিত্যসিদ্ধ ভেদ থাকিবেই। তিনি সেখানে তাঁহার ঐ সিদ্ধান্ত সম্বন্ধে জন্মটীকায় বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষের ব্রহ্মের সহিত ভেদ থাকে বলিয়াই “মুক্তা অপি লীলয়া বিগ্রহং কৃত্বা ভগবন্তং বিরাজন্তি” এই শ্রী শঙ্করাচার্য্য ভগবৎপাদের বাক্য এবং অন্যান্য অনেক মহাপুরাণাদিবাক্য সংগত হয়। অন্যথা যদি মুক্তি হইলে তখন পরব্রহ্মে লয়বশতঃ তাঁহার সহিত এক্য বা অভেদই হয়, তাহা হইলে লীলার দ্বারা দেহ ধারণ করিবে কে? উহা অসম্ভব এবং তখন আবার ভক্তি-বশতঃ নারায়ণপরায়ণ হওয়াও অসম্ভব। অর্থাৎ পূর্বোক্ত শঙ্করাচার্য্যের বচনে ও পুরাণাদির বচনে যখন মুক্ত পুরুষেরও আবার দেহ ধারণপূর্বক ভগবন্তজনের কথা আছে, তখন মুক্তি হইলে ব্রহ্মে লয়প্রাপ্তি ও তাঁহার সহিত যে অভেদ হয়, ইহা সিদ্ধান্ত হইতে পারে না। আমরা কিন্তু ভগবান শঙ্করাচার্য্য যে “মুক্তা অপি লীলয়া বিগ্রহং কৃত্বা” ইত্যাদি বাক্য কোথায় বলিয়াছেন, তাহা অঙ্গসম্বন্ধন করিয়াও

১। অতন্তম্মাদভিন্নাস্তে ভিন্না অপি সত্যং মতাঃ ।

মুঠৌ সত্যমপি প্রায়ো ভেদান্তেদতোহি সং ॥—বৃহত্তাগবতামৃত, ২য় অঃ, ৮৬।

পাই নাই। উহা বলিলেও নির্বাণপ্রাপ্ত মুক্ত পুরুষদের সম্বন্ধেও যে তিনি ঐরূপ কথা বলিয়াছিলেন, ইহা বুঝিবার পক্ষে কোন সাধক নাই। পরন্তু বাধকই আছে। সনাতন গোস্বামী মহাশয় সেখানে পরে আরও বলিয়াছেন যে, পরমেশ্বরে লয় প্রাপ্ত হইলেও নৃদেহ মহামুনির পুনর্বার নারায়ণ রূপে প্রাদুর্ভাব হইয়াছিল, ইহা পদ্মপুরাণে কার্তিকমাহাত্ম্য প্রসঙ্গে বর্ণিত আছে। এবং পরমেশ্বরে লয় প্রাপ্ত হইলেও বেণী সহিত ব্রাহ্মণের পুনর্বার ভার্যা সহিত প্রহ্লাদরূপে আবির্ভাব হইয়া ছিল, ইহাও বৃহন্নারসিংহ পুরাণে নৃসিংহচতুর্দশী ব্রতপ্রসঙ্গে বর্ণিত আছে। এইরূপ আরও অনেক উপাখ্যান প্রভৃতি উক্ত বিষয়ে প্রমাণ জানিবে। সনাতন গোস্বামী মহাশয়ের শেষোক্ত এই সকল কথার সহিত তাঁহার পূর্বোক্ত কথার বিরূপে সামঞ্জস্য হয়, তাহা স্বধী পাঠকগণ বিচার করিবেন। পরন্তু তিনি ঐ স্থলে সর্বশেষে লিখিয়াছেন যে, “প্রায় ইতি কদাচিৎ কস্তাপি ভগবদিচ্ছয়া সামুজ্যাত্যনির্বাণাভি-প্রায়েণ।” অর্থাৎ তিনি পূর্বোক্ত শ্লোকে “মুক্তৌ সত্যামপি প্রায়ঃ” এই তৃতীয় চরণে যে “প্রায়স্” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, তাহার তাৎপর্য এই যে, কদাচিৎ কোন ব্যক্তির ভগবদিচ্ছায় যে সামুজ্যাত্যমক নির্বাণ মুক্তি হয়, ঐ মুক্তি হইলে তখন তাঁহার ব্রহ্মের সহিত ভেদ থাকে না। তাহা হইলে বুঝা যায় যে, নির্বাণ মুক্তি হইলে জীব ও ব্রহ্মের যে অভেদই হয়, ইহা সনাতন গোস্বামী মহাশয়ও স্বীকার করিয়াছেন। তবে তাঁহার মতে তখন ঐ অভেদ কিরূপ, ইহা বিচার্য। বস্তুতঃ নির্বাণ মুক্তি হইলে তখন যে, সেই জীবের ব্রহ্মের সহিত একত্ব বা অভেদ হয়, ইহা শ্রীমদ্ভাগবতেরও সিদ্ধান্ত বলিয়া আমরা বুঝিতে পারি। কারণ, শ্রী-মদ্ভাগবতের পূর্বোক্ত “সালোক্য-সাম্প্রী-সামীপ্য সাক্ষৈক্যমপ্যুত”— ইত্যাদি শ্লোকে পঞ্চম মুক্তি নির্বাণকে “একত্ব”ই বলা হইয়াছে। এবং উহার পূর্বেও “নৈকাত্মতাং মে স্পৃহয়ন্তি কেচিৎ” ইত্যাদি শ্লোকে নির্বাণ মুক্তিকেই “একাত্মতা” বলা হইয়াছে। (পূর্ববর্তী ১৭৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। পরন্তু শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধের দশম অধ্যায়ে পুরাণের দশ লক্ষণের বর্ণনায় “মুক্তির্হিত্বাহম্মথা রূপং স্বরূপেণ ব্যবস্থিতিঃ”—এই শ্লোকে নবম লক্ষণ মুক্তির যে স্বরূপ বর্ণিত হইয়াছে, তদ্বারা অদ্বৈতবাদিসম্মত মুক্তিই যে, শ্রীমদ্ভাগবতে মুক্তি বলিয়া কথিত হইয়াছে এবং টীকা-কার পূজ্যপাদ শ্রীধর স্বামীও যে সেখানে অদ্বৈত মতেরই স্পষ্ট ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহাও পূর্বে লিখিত হইয়াছে (১৬৮ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। প্রভূপাদ শ্রীজীব গোস্বামী সেখানে একটু অন্যরূপ ব্যাখ্যা করিলেও তাঁহার পিতৃব্য ও শিক্ষাগুরু বৈষ্ণবাচার্য্য

প্রভূপাদ শ্রীল সনাতন গোস্বামী কিন্তু শ্রীমদ্ভাগবতের উক্ত শ্লোকোক্ত মুক্তিকে অদ্বৈতবাদী বৈদাস্তিকসম্প্রদায়ের মত বলিয়াই স্বীকার করিয়া গিয়াছেন। কারণ, তিনি তাঁহার “বৃহদ্ভাগবতামৃত” গ্রন্থে মুক্তির স্বরূপ বিষয়ে যে মতত্রয়ের উল্লেখ করিয়াছেন, তন্মধ্যে শেষোক্ত মত যে বিবর্তবাদী বৈদাস্তিকসম্প্রদায়ের মত মত এবং শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধের পূর্বোক্ত শ্লোকেও এই মতই কথিত হইয়াছে, ইহা তিনি সেখানে টীকায় স্পষ্ট প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন^১। পরন্তু শ্রীমদ্ভাগবতের তৃতীয় স্কন্ধে পূর্বলিখিত “সালোক্য-সৃষ্টি-সামীপ্য” ইত্যাদি শ্লোকের পরশ্লোকেই^২ আত্মস্তিক ভক্তি যোগের দ্বারা যে ব্রহ্মভাব প্রাপ্তি হয়, ইহাও “মন্ডাবায়োপপত্ততে” এই বাক্যের দ্বারা কথিত হইয়াছে বুঝা যায়। টীকাকার শ্রীধর স্বামীও সেখানে সেইরূপই ব্যাখ্যা করিয়া ব্রহ্মভাব প্রাপ্তিকে আত্মস্তিক ভক্তিয়োগের আনুমানিক ফল বলিয়া সমাধান করিয়াছেন। কিন্তু আত্মস্তিক ভক্তিয়োগের ফলে ব্রহ্মভাব প্রাপ্তি হইলে তখন সেই ভক্তের চিরবাস্তিত্ব ভগবৎসেবা কিরূপে সম্ভব হইতে পারে ইহা তিনি সেখানে কিছু বলেন নাই। আত্মস্তিক ভক্তিয়োগের ফলে যে ব্রহ্মভাব-প্রাপ্তি হয়, ইহা শ্রীমদ্ভাগবতের ন্যায় শ্রীমদ্ভগবদগীতারও কথিত হইয়াছে^৩। “লঘু-ভাগবতামৃত” গ্রন্থে প্রভূপাদ শ্রীল রূপ গোস্বামী মহাশয়ও ভগবদগীতার এই শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু সেখানে টীকাকার গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রী-বলদেব বিদ্যাতুষণ মহাশয় “ব্রহ্মভূয়” শব্দের যথার্থার্থ বা মন্থার্থ পরিত্যাগ করিয়া ব্রহ্মের সাদৃশ্য অর্থেই ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং “নিরঞ্জনঃ পরমং সাম্য-

১। সোহশেষবদ্ব্যংখদংসো বাহবিদ্যাকস্ম'ক্ষয়োহথবা । মায়াকৃতান্যথারূপত্যাগাৎ স্বানু-ভবোহপিবা ॥ বৃহদ্ভাগ । ২য় অঃ, ১৭৫ ॥ মায়াকৃতস্য অন্যথারূপস্য সংসারিত্বস্য ভেদস্য বা ত্যাগাৎ স্বস্য আত্মরূপস্য ব্রহ্মণোহনুভবরূপ এব। এতচ্চ বিবর্তবাদিনাং বেদান্তিনাং মন্থ্যং মতং । যথোক্তং দ্বিতীয়স্কন্ধে “মুক্তির্হি হৈহান্যথারূপং স্বরূপেণ ব্যবস্থিতী”রিতি । সনাতন গোস্বামিকৃত টীকা ॥

২। স এব ভক্তিয়োগাথ্য আত্মস্তিক উদাহৃতঃ । যেনাতিব্রজ্যং ব্রিগুণং মন্ডাবায়োপ-পদ্যতে । ৩য় স্কন্ধ—২১শ অঃ, ১৪শ শ্লোক । ননু বৈগুণ্যং হিহা ব্রহ্মভাবপ্রাপ্তিঃ পরমফলং প্রসিদ্ধং, সত্যং, তত্ত্বং ভক্ত্যবানুষ্ঠানকনিত্যাহ । “যেন” ভক্তিয়োগেন । “মন্ডাবায়” ব্রহ্মায় ।—স্বামিটীকা ।

৩। যো মামব্যাভিচারেণ ভক্তিয়োগেন সেবতে । স গুণান্ সমতীতৌতান্ ব্রহ্মভূয়ায় কণপতে ॥—গীতা । ১৪।২৬। “লঘুভাগবতামৃত” ১১ম—১১৩ পৃষ্ঠা দৃষ্টব্য ।

মুপৈতি” এই শ্রুতি ও “পরমাশ্রয়ানোরোগঃ” ইত্যাদি বিষ্ণুপুরাণের (২।১৪।২৭) বচনের দ্বারা তাঁহার ঐ ব্যাখ্যা সমর্থন করিয়াছেন। এবং তিনি যুক্তিও বলিয়াছেন যে, অণু দ্রব্য বিভূ হইতে পারে না। অর্থাৎ জীব অণু, ব্রহ্ম বিশ্ববাপী, সূতরাং জীব কখনই ব্রহ্ম হইতে পারে না, উহা অসম্ভব। সূতরাং মুক্ত জীবের যে ব্রহ্ম-ভাবপ্রাপ্তি কথিত হইয়াছে, উহার অর্থ ব্রহ্মের সাদৃশ্যপ্রাপ্তি। অর্থাৎ মুক্ত জীব ব্রহ্ম হন না, ব্রহ্মের সদৃশ হন। ব্রহ্মের সহিত তাঁহার নিত্যসিদ্ধ ঐকান্তিক ভেদ চিরকালই আছে ও চিরকালই থাকিবে। শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় “তত্ত্ব-সন্দর্ভে”র টীকা ও “সিদ্ধান্তরত্ন” প্রভৃতি গ্রন্থেও মধ্বাচার্যের মতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদবাদই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন, ইহা পূর্বে প্রকাশিত হইয়াছে (১৪০—১৪৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।) পরন্তু তাঁহার “প্রমেয়রত্নাবলী” গ্রন্থ দেখিলে তিনি যে শ্রীচৈতন্যসম্প্রদায়কেও মধ্বাচার্যের মতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদবাদী বলিয়া গুরুপরম্পরাপ্রাপ্ত উক্ত মতেরই প্রচার করিয়া গিয়াছেন, এ বিষয়ে কোন সংশয় হইতে পারে না। অল্পসঙ্কিৎস্থ পাঠক উক্ত গ্রন্থ অবশ্য পাঠ করিবেন। অবশ্য শ্রীচৈতন্যদেব মধ্বাচার্যের সমস্ত মত গ্রহণ করেন নাই। তিনি মধ্বাচার্যের কোন কোন মতের প্রতিবাদও করিয়াছিলেন, ইহাও শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত গ্রন্থে (মধ্যলীলা, নবম পরিচ্ছেদে) বর্ণিত আছে। কিন্তু তিনি যে মধ্বসম্প্রদায়ভুক্ত, মধ্বাচার্যই যে তাঁহার সম্প্রদায়ের পূর্বাচার্য,— ইহা বুঝিবার অনেক কারণ আছে। উক্ত বিষয়ে শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ের উক্তিই বলবৎ প্রমাণরূপে গ্রহণ করিতে হইবে। তাঁহার “প্রমেয় রত্নাবলী” প্রভৃতি গ্রন্থকে গোপন করা যাইবে না। তাঁহাকে শ্রীচৈতন্যসম্প্রদায়ের আচার্য বলিয়াও অস্বীকার করা যাইবে না।

শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ের পরে শাস্তিপুত্রের অদ্বৈতবংশাবতংস সর্বশাস্ত্রজ্ঞ মহামনীষী রাধামোহন গোস্বামিভট্টাচার্য্য মহাশয় শ্রীজীব গোস্বামিপাদের “তত্ত্ব-সন্দর্ভে”র যে অপূর্ব টীকা করিয়া গিয়াছেন তাহাতে কোন স্থলে তিনি নিজমত প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন যে, অদ্বৈতবাদিসম্প্রদায় দ্বিবিধ—ভাগবত এবং স্মার্ত্ত। তন্মধ্যে শ্রীধর স্বামী ভাগবতসম্প্রদায়ের অন্তর্গত, অর্থাৎ তিনি প্রথমোক্ত “ভাগবত” অদ্বৈতবাদী। শ্রীধর স্বামীপাদ প্রভৃতির মতসমূহের মধ্যে যে যে মত যুক্তি ও শাস্ত্রদ্বারা নির্ণীত, সেই সমস্ত মতই সংকলন করিয়া শ্রীজীব গোস্বামিপাদ নিজমত প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। কিন্তু তিনি শ্রীধর স্বামীপাদ প্রভৃতি কাহারও

সম্প্রদায়ের অন্তর্গত নহেন। তিনি তাঁহার নিজস্ব মত ভক্তিশাস্ত্রের বিরুদ্ধ বলিয়া শ্রীশঙ্করাচার্যের মতকে উপেক্ষা করিয়া গিয়াছেন। কিন্তু শ্রীশঙ্করাচার্যের যে ভাগবত মত নিগূঢ়ভাবে হৃদগত ছিল, ইহা তাঁহার গোপীবন্দন বর্ণনাদির দ্বারা নির্ণয় করিয়া, পরে তাঁহার শিষ্যপরম্পরার মধ্যে ভক্তিপ্রধান মত আশ্রয় করিয়া সম্প্রদায় ভেদ হইয়াছে। এই জন্তই অদ্বৈতবাদিসম্প্রদায়ের মধ্যে শ্রীধর স্বামী ভাগবতসম্প্রদায়ভুক্ত “ভাগবত” অদ্বৈতবাদী। শ্রীজীব গোস্বামিপাদ তাঁহার “ভাগবতসন্দর্ভে” বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী বৈষ্ণবাচার্য রামানুজের সকল মত গ্রহণ না করিলেও তাঁহার মতানুসারে মায়াবাদ নিরাস এবং জীব ও জগতের সত্যত্বাদি অনেক সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিয়া নিজের ব্যাখ্যার পুষ্টি বা সমর্থন করিয়াছেন। মধ্বাচার্য দ্বৈতবাদী হইলেও তিনি তাঁহার সকল মত গ্রহণ করেন নাই। কিন্তু মধ্বাচার্যের সম্মত শ্রীভগবানের সগুণত্ব, নিত্য প্রকৃতি এবং তাহার পরিণাম জগৎ সত্য ও ব্রহ্মের তচ্ছ অংশ জীবসমূহ ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন, ইত্যাদি মত তিনি গ্রহণ করিয়াছেন। তবে মধ্বাচার্য প্রকৃতিকে ব্রহ্মের স্বরূপশক্তি বলিয়া স্বীকার না করায় তাঁহার মত হইতে শ্রীজীব গোস্বামিপাদের মত বিশিষ্ট। কিন্তু দ্বৈতাদ্বৈতবাদী ভাস্করাচার্যের মতে ত্রিগুণাত্মিক প্রকৃতি ব্রহ্মের স্বরূপশক্তি, জগৎ ব্রহ্মের সেই স্বরূপশক্তির পরিণাম, উক্ত মতই শ্রীজীব গোস্বামিপাদের অমুমত বুঝা যায়। গোস্বামী ভট্টাচার্য এই সকল কথা বলিয়া, শেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, ঐ সমস্ত মতই সাধু, কোন মতই অগ্রাহ্য নহে। কারণ, শাস্ত্র বলিয়াছেন,— “বহ্নাচার্যবিভেদেন ভগবন্তমুপাসতে”। তবে শ্রীশ্রীমহাপ্রভু শ্রীচৈতন্যদেবের মত সকল মতের সারসংগ্রহরূপ বলিয়া সকল মত হইতে মহৎ। পরন্তু যেমন শ্রীমান্ মধ্বাচার্য ভগবান্ শঙ্করাচার্যের সম্প্রদায় হইয়াও পরে ব্রহ্মসম্প্রদায় আশ্রয় করিয়া, ব্রহ্মসূত্রভাষ্যাদি নির্মাণপূর্বক স্বতন্ত্রভাবে সম্প্রদায়প্রবর্তক হইয়াছিলেন, তদ্রূপ শ্রীচৈতন্যদেব স্বয়ং ভগবানের অবতার হইয়াও কোন গুরুর আশ্রয়ের আবশ্যকতা স্বীকার করিয়া, মধ্বাচার্যের সম্প্রদায়ভুক্ততা স্বীকারপূর্বক তাঁহার নিজ স্বরূপ অদ্বৈতাচার্য প্রভৃতির দ্বারা নিজমতেরই প্রবর্তন করিয়া গিয়াছেন। অর্থাৎ শ্রীচৈতন্যদেব পৃথক্ ভাবে নিজমতেরই প্রবর্তক, তিনি অন্য কোন সম্প্রদায়ের মতপ্রচারক আচার্যবিশেষ নহেন। তবে তিনি গুরুর আশ্রয়ের আবশ্যকতা বোধে অর্থাৎ শাস্ত্রোক্ত কোন সম্প্রদায় গ্রহণের আবশ্যকতাবশতঃ নিজেকে মধ্বসম্প্রদায়ের অন্তর্গত বলিয়া স্বীকার করিয়াছিলেন।

এখানে বক্তব্য এই যে, গোস্বামিভট্টাচার্যের টীকার ব্যাখ্যা করিয়া “তত্ত্ব-সন্দর্ভ”র অনুবাদ পুস্তকে অন্তরূপ মন্তব্য লিখিত হইলেও (নিত্যধরূপ ব্রহ্মচারি-সম্পাদিত তত্ত্বসন্দর্ভ, ১১৪-১৭ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) ইহা প্রাধান্যপূর্বক বুঝা আবশ্যক যে, গোস্বামিভট্টাচার্য ও শ্রীচৈতন্যদেবকে মাধবসম্প্রদায়ের অন্তর্গত বলিয়া গিয়াছেন। তিনিও শ্রীচৈতন্যদেবকে পঞ্চম বৈষ্ণবসম্প্রদায়ের প্রবর্তক বলেন নাই। কিন্তু শ্রীচৈতন্যদেব নিজেকে মাধবসম্প্রদায়ের অন্তর্গত বলিয়া স্বীকার করিয়াই তাঁহার নিজমতের প্রবর্তন করিয়াছেন, ইহাই তিনি বলিয়াছেন। বস্তুতঃ পদ্মপুরাণে কলিযুগে চতুর্বিধ বৈষ্ণবসম্প্রদায়েরই উল্লেখ আছে। পঞ্চম কোন বৈষ্ণব-সম্প্রদায়ের উল্লেখ নাই। পরন্তু কোন সম্প্রদায়ভুক্ত না হইলে গুরুবিহীন সাধনা হইতে পারে না। সম্প্রদায়বিহীন মন্ত্র কলগ্রন্থও হয় না। শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ের গোবিন্দভাষ্যের টীকার প্রারম্ভে ঐ সমস্ত বিষয়ে শাস্ত্রপ্রমাণ প্রদর্শিত হইয়াছে। সুতরাং শ্রীচৈতন্যদেব মাধবসম্প্রদায়ের অন্তর্গত ঈশ্বর পুরীর শিষ্য গ্রহণ করিয়া সাধন ও নিজমতের প্রচার করিয়াছিলেন। মধ্বাচার্যের মতের সহিত তাঁহার মতের কোন কোন অংশে ভেদ থাকিলেও অনেক অংশে ঐক্য থাকায় তিনি মাধবসম্প্রদায়েরই শিষ্য গ্রহণ করিয়াছিলেন। তিনি রামানুজ বা নিম্বার্ক প্রভৃতি সম্প্রদায়ের শিষ্য গ্রহণ করেন নাই কেন? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। পরন্তু শ্রীচৈতন্যদেবের সম্প্রদায়রক্ষক গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় শ্রীচৈতন্যদেবের মতের ব্যাখ্যা করিতে যাইয়া “প্রমেরয়ত্বাবলী” গ্রন্থে মধ্বমতানুসারেই প্রমেরবিভাগ ও তত্ত্ব ব্যাখ্যা কেন করিয়াছেন? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। তিনি তাঁহার অন্য গ্রন্থেও শ্রীচৈতন্যদেবের মতের ব্যাখ্যা করিতে মধ্বাচার্যের প্রতি বিশিষ্ট ভক্তি প্রকাশ করিয়া মঙ্গলাচরণ করিয়াছেন কেন, ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। ফলকথা, পূর্বোক্ত গোস্বামি ভট্টাচার্যের টীকার দ্বারাও শ্রীচৈতন্যদেব যে মাধবসম্প্রদায়ভুক্ত হইয়াই নিজমত প্রচার করিয়া গিয়াছেন, ইহাই তাঁহার মত বুঝা যায়। তাঁহার পর হইতে এতদেশীয় পণ্ডিতগণ শ্রীচৈতন্যদেবকে কোন পৃথক সম্প্রদায় বা পঞ্চম বৈষ্ণবসম্প্রদায়ের প্রবর্তক বলেন নাই। পরন্তু শ্রীচৈতন্যদেবের সম্প্রদায়রক্ষক বঙ্গের নিত্যানন্দ প্রভৃতি বংশজাত গোস্বামিপাদগণ যে, “মাধ্বানুযায়ী” অর্থাৎ মাধবসম্প্রদায়েরই অন্তর্গত, ইহা প্রাচীন পণ্ডিতগণেরও পরম্পরাপ্রাপ্ত সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। শব্দকল্পদ্রুমের পরিশিষ্ট খণ্ডের

প্ৰাৰম্ভে লিখিত উনবিংশতি মঙ্গলাচরণ-শ্লোকের মধ্যে কোন শ্লোকের দ্বাৰাও ইহা আমৰা বুঝিতে পাৰি।

পৰন্তু এখানে ইহাও বক্তব্য যে, শ্ৰীজীব গোস্বামিপাদ “তত্ত্বসন্দৰ্ভে” মঞ্চা-চাৰ্যের সমস্ত মত গ্ৰহণ না কৰিলেও অনেক মতের ত্ৰায় ব্ৰহ্ম বা ঈশ্বরের তটস্থ অংশ বা শক্তিরূপ জীবসমূহ যে ব্ৰহ্ম হইতে ভিন্ন, এই মত স্বীকাৰ কৰিয়াছেন, ইহা পূৰ্বোক্ত “তত্ত্বসন্দৰ্ভে”র টীকায় গোস্বামিভট্টাচাৰ্য্যও লিখিয়াছেন। পৰে তিনি সেখানে ইহাও লিখিয়াছেন যে, দ্বৈতাদ্বৈতবাদী ভাস্কৰাচাৰ্যের মতে ত্ৰিগুণাত্মক প্ৰকৃতি ব্ৰহ্মের স্বৰূপশক্তি। জগৎ স্বৰূপশক্তির পৰিণাম। উক্ত মত শ্ৰীজীব গোস্বামিপাদের অমুমত বুঝা যায়। গোস্বামিভট্টাচাৰ্যের ঐ কথায় দ্বাৰা আমৰা বুঝিতে পাৰি যে, ভাস্কৰাচাৰ্যের সমস্ত ব্ৰহ্ম ও জগতের যে দ্বৈতাদ্বৈতবাদ বা ভেদাভেদবাদ, উহাই শ্ৰীজীব গোস্বামিপাদ অচিন্ত্য ভেদাভেদবাদ নামে স্বীকাৰ কৰিয়াছেন। শ্ৰীজীব গোস্বামিপাদ তাহাৰ “সৰ্বসংবাদিনী” গ্ৰন্থে এক স্থানে যে লিখিয়াছেন,—“স্বমতে অচিন্ত্য-ভেদাভেদাবেব”, তাহা ব্ৰহ্ম ও জগতের সম্বন্ধে। অৰ্থাৎ ব্ৰহ্মের স্বৰূপশক্তির পৰিণাম জগতে ব্ৰহ্মের ভেদ ও অভেদ, উভয়ই স্বীকাৰ্য্য। ঐ উভয়ই অচিন্ত্য, অৰ্থাৎ উভয় পক্ষেই নানা তৰ্কের নিবৃত্তি না হওয়ায় উহা চিন্তা কৰিতে পাৰা যায় না; তথাপি উহা তৰ্কের অগোচৰ বলিয়া অবশ্য স্বীকাৰ্য্য। ব্ৰহ্ম অচিন্ত্যশক্তিময়, সুতৰাং তাহাতে ঐক্য ভেদ ও অভেদ অসম্ভব হয় না। সেখানে শ্ৰীজীব গোস্বামিপাদের “অভেদও সাধয়ন্তঃ”, “...”ভেদমপি সাধয়ন্তোহচিন্ত্যভেদাভেদবাদঃ স্বীকৃষ্ণতি”—এই সন্দৰ্ভের দ্বাৰা অচিন্ত্যভেদবাদিগণ যে, পূৰ্বোক্ত ভেদ ও অভেদ, এই উভয়কেই স্বীকাৰ কৰিয়াছেন, ইহাই স্পষ্ট বুঝা যায়। সুতৰাং ভেদও নাই, অভেদও নাই, ইহাই “অচিন্ত্য ভেদাভেদবাদে”র অৰ্থ বলিয়া এখন কেহ কেহ যে ব্যাখ্যা কৰিতেছেন, তাহা একেবারেই কল্পনাপ্ৰসূত অমূলক। ঐক্য মত হইলে উহাৰ নাম বলিতে হয়—অচিন্ত্যভেদাভেদাভাববাদ, ইহাও প্ৰণিধানপূৰ্বক বুঝা অবশ্যক। শ্ৰীজীব গোস্বামিপাদের “সৰ্বসংবাদিনী” গ্ৰন্থের সন্দৰ্ভ পূৰ্বে উদ্ধৃত হইয়াছে (পূৰ্ববৰ্ত্তী ১৪৭ পৃষ্ঠা দ্ৰষ্টব্য)। এবং তিনি যে সেখানে ব্ৰহ্ম ও জগতের ভেদাভেদ

প্রভৃতি নানা মতের উল্লেখ করিতেই এই সমস্ত কথা লিখিয়াছেন, ইহাও পূর্বে কথিত হইয়াছে। তিনি সেখানে ব্রহ্ম ও জীবের অচিন্ত্যভেদাভেদবাদ বলেন নাই। পরন্তু উক্ত গ্রন্থে তৎসম্বন্ধে বিচার করিয়া “তস্মাদব্রহ্মণো ভিন্নান্যেব জীব-চৈতন্ত্যানি” এবং “সর্বথা ভেদ এব জীবপরয়োঃ”—ইত্যাদি অনেক সন্দর্ভের দ্বারা মাধ্বমতানুসারে জীব ও ব্রহ্মের ঐকান্তিক ভেদবাদই সিদ্ধান্তরূপে প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। পূর্বোক্ত সন্দর্ভে “ভিন্নান্যেব” এবং “ভেদ এব” এই দুই স্থলে তিনি “এব” শব্দের প্রয়োগ করিয়া স্বরূপতঃ অভেদেরই ব্যবচ্ছেদ করিয়াছেন। ফলকথা, জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদাভেদ বা দ্বৈতবাদ যাহা মধ্বাচার্যের সম্মত, তাহা শ্রীজীব গোস্বামিপাদ “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে সমর্থনপূর্বক নিজসিদ্ধান্তরূপে স্বীকার করিয়াছেন এবং ভাস্করাচার্যের সম্মত ব্রহ্ম ও জগতের দ্বৈতাদ্বৈতবাদ বা ভেদাভেদবাদই তিনি “অচিন্ত্যভেদাভেদ” নামে নিজ সিদ্ধান্তরূপে স্বীকার করিয়াছেন। পূর্বোক্ত গোস্বামীভট্টাচার্যের টীকার দ্বারাও ইহা নিঃসন্দেহে বুঝা যায়। সুতরাং উক্ত বিষয়ে এখন আর আধুনিক অগ্র কাহারও ব্যাখ্যা বা মত গ্রহণ করা যায় না।

অবশ্য আমরা দেখিয়াছি, শ্রীজীব গোস্বামিপাদ তাঁহার ভাগবতসন্দর্ভে কোন কোন স্থানে জীব ও ব্রহ্মের অভেদও বলিয়াছেন। বৃহদভাগবতানুযায়ী গ্রন্থে শ্রীল সনাতন গোস্বামিপাদও লিখিয়াছেন,—অতস্তস্মাদভিন্নাস্তে ভিন্না অপি সত্যং মতাঃ” (২য় অঃ, ১৮৬)। কিন্তু তিনি নিজেই সেখানে টীকায় লিখিয়াছেন, “তস্মাৎ পরব্রহ্মণোহভিন্নাঃ সচ্চিদানন্দত্ৰৈলোক্যসাম্যবদ্বাৎ”। অর্থাৎ পরব্রহ্মের সাম্য-বিশেষ বা সাদৃশ্যবিশেষপ্রযুক্তই জীবসমূহকে পরব্রহ্ম হইতে অভিন্ন বলা হইয়াছে। তাহা হইলে স্পষ্টই বুঝা যায় যে, তিনি জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ অভেদ গ্রহণ করিয়া ঐ কথা বলেন নাই। সুতরাং তিনি পরে যে, “অস্মিন্ হি ভেদাভেদাত্মে সিদ্ধান্তেহস্বংস্থসম্মতে” (২য় অঃ, ১৯৬) এই বাক্যের দ্বারা ভেদাভেদাত্ম্য সিদ্ধান্ত

১। পরন্তু তন্মতসিদ্ধং ভগবতঃ সগুণত্বং, নিত্য্য প্রকৃতিস্তৎপরিণামো জগৎ সত্যং, ব্রহ্মতটস্থান্শা জীবাস্ততো ভিন্নাঃ, ইত্যাদিকং মতং গৃহীতং। প্রকৃতের্ব্রহ্মস্বরূপতা তেন নাস্বীকৃত ইতি স্বমতাদ্যবিশেষঃ কিন্তু শৈবতান্বেতবাদিভাস্করীয়মতং “ব্রহ্মস্বরূপশব্দাখ্যানা পরিণামো জগৎ, সচ শক্তিপ্রগুণাখিকা প্রকৃতি”রীতি তদেব স্বানুমতিমীতি লভ্যতে”। তদ্বৎসন্দর্ভের গোস্বামীভট্টাচার্য্যকৃত টীকা। পূর্বোক্ত “তদ্বৎসন্দর্ভ” পদ্যকের ১১৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

বলিয়াছেন, তাহাতেও জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ অভেদ অর্থাৎ ব্যক্তিগত বাস্তব অভেদ গ্রহণ করেন নাই, ইহা অবশ্যই স্বীকার্য। সনাতন গোস্বামিপাদ উক্ত শ্লোকের টীকায় যে সমস্ত কথা বলিয়াছেন, তদ্বারাও তাহার নিজমতে যে জীব ও ব্রহ্মের তত্ত্বতঃ অভেদ নহে, কেবল ভেদই সিদ্ধান্ত, ইহাই বুঝা যায়। পরন্তু তিনিও পূর্বে স্বর্ষ্যের তেজ যেমন স্বর্ষ্যের অংশ, তদ্রূপ জীবসমূহ ব্রহ্মের অংশ, এই কথা বলিয়া, পরশ্লোকে তত্ত্ববাদিমধ্যমতানুসারে স্বর্ষ্যের কিরণকে স্বর্ষ্য হইতে, অগ্নির ক্ষুণ্ণিককে অগ্নি হইতে এবং সমুদ্রের তরঙ্গকে সমুদ্র হইতে তত্ত্বতঃ ভিন্ন বলিয়া স্বীকার করিয়া, ঐ সমস্ত দৃষ্টান্তের দ্বারা নিত্যসিদ্ধ জীবসমূহকে ব্রহ্ম হইতে তত্ত্বতঃ ভিন্ন বলিয়াই সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বেই বলিয়াছি যে, অংশ দ্বিবিধ—স্বাংশ ও বিভিন্নাংশ। তন্মধ্যে জীবসমূহ যে ব্রহ্মের স্বাংশ নহে, বিভিন্নাংশ, ইহা মধ্যাচার্যের মতানুসারে গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্যগণও স্বীকার করিয়াছেন। সুতরাং ব্রহ্মের অংশ বলিয়া জীবসমূহে যে ব্রহ্মের তত্ত্বতঃ অভেদও আছে, ইহা স্বীকার করিবার কোন কারণ নাই। কারণ, যাহা বিভিন্নাংশ, তাহা অংশী হইতে তত্ত্বতঃ বা স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভিন্ন। শ্রীজীব গোস্বামিপাদের তত্ত্বসন্দর্ভের উক্তির ব্যাখ্যায় টীকাকার শ্রীবলদেব বিগ্ণভূষণ মহাশয়ও উপসংহারে লিখিয়াছেন,—“তথা চাত্ত্ব দ্বৈতজীবয়োঃ স্বরূপাভেদো নাস্তীতি সিদ্ধঃ”। সেখানে দ্বিতীয় টীকাকার মহামনীষী গোস্বামিতত্ত্বাচার্যও উপসংহারে লিখিয়াছেন,—“তথাচ কচিচ্চেতনত্বেন ঐক্য-বিবক্ষয়া কচিচ্চ ধর্ম্মধর্ম্মিণোরভেদবিবক্ষয়া অভেদবচনানি ব্যাখ্যেয়ানীতি ভাবঃ।” (পূর্বোক্ত তত্ত্বসন্দর্ভ পুস্তক, ১১১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) অর্থাৎ শাস্ত্রে জীব ও ব্রহ্মের অভেদ বোধক যে সমস্ত বাক্য আছে, তাহা কোন স্থলে চেতনত্বরূপে ঐ উভয়ের ঐক্য

১। তথাপি জীবতত্ত্বানি তস্যাংশা এব সম্মতাঃ।

ঘনভেজঃসমূহস্য তেজোজালং যথা রবেঃ ॥

নিত্যাসিদ্ধান্ততো জীবা ভিন্না এব যথা রবেঃ।

অংশবো বিস্ফু লিঙ্গাশ্চ বহেভঃশ্চ বারিধেঃ ॥—বৃহদ্ভাগ।—২য় অং.

১৮০। ৮৪।

তত্ত্ববাদিমতানুসারেণ ততঃ পরব্রহ্মণঃ সকাশাং জীবা জীবতত্ত্বানি নিত্যাসিদ্ধাঃ নিত্য-মংশতয়া সিদ্ধাঃ, নতু মানস্যা প্রমেণোৎপাদিতাঃ। অতএব ভিন্নান্ততো ভেদং প্রাপ্তাঃ। অত্র দৃষ্টান্তাঃ, যথা রবেরংশবস্তৎসমবেতা অপি ভিন্নত্বেন নিত্যং সিদ্ধাঃ এষমেব। যথাচ বহেভঃবিস্ফুলিঙ্গাঃ। যথাচ বারিধেভঃশ্চ।—সনাতন গোস্বামিকৃত টীকা।

বিবক্ষা করিয়া, কোন স্থলে ধর্ম ও ধর্মীর অভেদ বিবক্ষা করিয়া কথিত হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে। ইহাদিগের মতে জীব ব্রহ্মের শক্তিবিশেষ। শাস্ত্রে অনেক স্থানে ধর্ম ও ধর্মীয় অভেদ কথিত হইয়াছে। কিন্তু বস্তুতঃ পরিচ্ছিন্ন জীব ও অপরিচ্ছিন্ন ব্রহ্মের তত্ত্বতঃ অভেদ সম্ভব হয় না। সুতরাং ঐ উভয়ের স্বরূপতঃ অভেদ শাস্ত্রসিদ্ধান্ত হইতে পারে না। বস্তুতঃ শাস্ত্রে নানা স্থানে জীবকে যে ব্রহ্মের অংশ বলা হইয়াছে এবং ঐ উভয়ের যে একত্বও বলা হইয়াছে, তদ্বারা গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্যগণ ঐ উভয়ের তত্ত্বতঃ অভেদ ব্যাখ্যা করেন নাই। শ্রীজীব গোস্বামিপাদেব “তত্ত্বসন্দর্ভে”^১র টীকায় মহামনোবীরাধামোহন গোস্বামিভট্টাচার্য ঐ “অংশে”র যেরূপ ব্যাখ্যা^২ করিয়াছেন, তদ্বারা মধ্বসম্মত দ্বৈতবাদই সমর্থিত হইয়াছে। পরন্তু নির্বাণ মুক্তিতে ঐ মুক্ত পুরুষ ব্রহ্মে লয়প্রাপ্ত হইয়া ব্রহ্মই হইলে তখন জীব ও ব্রহ্মের অভেদ স্বীকার করিতে হয়, কিন্তু স্বরূপতঃ অভেদ না থাকিলে তখন ভেদ নষ্ট করিয়া অভেদ উৎপন্ন হইবে কিরূপে? এই বিষয়ে গোস্বামিভট্টাচার্য গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্যগণের সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, তখনও মুক্ত পুরুষের ব্রহ্মের সহিত বাস্তব অভেদ হয় না। যেমন জলে জল মিশ্রিত হইলে ঐ জল সেই পূর্বস্থ জলই হয় না, কিন্তু মিশ্রিত হইয়া তাদৃশ জলই হয়, এ জন্ম ঐ উভয়ের অভেদ প্রতীতি হইয়া থাকে। তদ্রূপ মুক্ত জীব ব্রহ্মে লীন হইলেও ব্রহ্মের সহিত মিশ্রিতরূপে তাদাত্ম্য লাভ করেন। কিন্তু ব্রহ্মই হন না। গোস্বামিভট্টাচার্য প্রভৃতি উক্ত বিষয়ে শাস্ত্রগ্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন^৩। ফলকথা, ভগবদ্ভিছায় কোন অধিকারবিশেষের নির্বাণ মুক্তি হইলে তখনও তাহার ব্রহ্মের সহিত বাস্তব অভেদ হয় না। শাস্ত্রে যে “একত্ব” ও “ঐকাত্ম্য”

১। তৎসংশয়ঃ তন্নিষ্ঠভেদপ্রতিযোগিতাবচ্ছেদকানুৎসং। তথাচ ব্রহ্মনিষ্ঠভেদপ্রতিযোগিতাবচ্ছেদকানুৎসং সতি চেতনত্বমগ্র সমানাকারত্বং সাদৃশ্যপৰ্য্যবসিতং।—গোস্বামিভট্টাচার্যকৃত টীকা। পূর্বোক্তো তত্ত্বসন্দর্ভ পুস্তক, ১১৩ পৃঃ দ্রষ্টব্য।

২। তথাচ প্রাতিঃ—“বোধোদকং শব্দে শব্দমাসিদ্ধং তাদৃগেব ভবতি” (কঠ, ৪—১৫) ইতি। স্কাপে চ “উদকে তদকং সিত্তং মিশ্রমেব যথা ভবেৎ। ন চেতদেব ভবতি যতো বৃদ্ধিঃ প্রদৃশ্যতে ॥ এমমেবাহ জীবোহপি তাদাত্ম্য পরমাত্মনা। প্রাপ্নোতি নাসৌ ভবতি স্বাতন্ত্র্যাদিবিশেষণাৎ” ॥ ইতি। তাদাত্ম্যং মিশ্রতাং। নাসৌ ভবতীতি ন পরমাত্ম্য ভবতি স্বাতন্ত্র্যাদীতি আদিনা নির্বিকারত্বাদিপরিশ্রুতেন তয়োঃ স্মরণেন পদার্থান্তরতাপস্তিরণীতি। গোস্বামি ভট্টাচার্য টীকা। ঐ পুস্তক, ১৬৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

কথিত হইয়াছে, উহা স্বরূপতঃ বাস্তব অভেদ নহে—উহা জলে মিশ্রিত অন্য জলের ন্যায় মিশ্রতারূপ তদাত্ম্য, ইহাই গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণের সিদ্ধান্ত । কিন্তু জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ অভেদ স্বীকার করিতেন । তাই তিনি মুক্তির ব্যাখ্যায় অদ্বৈত সিদ্ধান্তই প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন । অন্যত্রও তিনি অদ্বৈত মতে তত্ত্বব্যাখ্যা করিয়াছেন । তথাপি শ্রীচৈতন্যদেব বল্লভ ভট্টের নিকটে শ্রীধর স্বামীর যেরূপ মহত্ব ও মান্যতার কীর্ত্তন করিয়াছিলেন^১, তাহাতে বল্লভ ভট্টের গর্ব্ব থওন ও শ্রীধর স্বামীর প্রতি সম্মান প্রদর্শনপূর্ব্বক নিজদৈন্য প্রকাশই উদ্দেশ্য বুঝা যায় । সে যাহা হউক, মূলকথা, গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণের পূর্ব্বোক্ত সমস্ত গ্রন্থ পর্যালোচনা করিলে বুঝা যায় যে, তাঁহারা মধ্যমতানুসারে জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ ভেদমাত্রবাদী, অচিন্ত্যভেদাভেদবাদী নহেন । সর্ব্ব-সংবাদিনী গ্রন্থে শ্রীজীব গোস্বামিপাদ ব্রহ্ম ও জগতের অচিন্ত্যভেদাভেদ স্বীকার করিয়াছেন । কিন্তু জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ কেবল দ্বৈতবাদই সমর্থন করিয়াছেন । জীব ও ব্রহ্মের একজাতীয়তাদিরূপে যে অভেদ তাঁহারা বলিয়াছেন, উহা গ্রহণ করিয়া তাঁহাদিগকে ভেদাভেদবাদী বলা যায় না । কারণ, মধ্যমতার্থের মতে ঐরূপ জীব ও ব্রহ্মের অভেদ আছে । দ্বৈতবাদী নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের মতেও চেতনত্ব বা আত্মত্বাদিরূপে জীব ও ব্রহ্মের অভেদ আছে । কিন্তু ঐরূপ অভেদ গ্রহণ করিয়া তাঁহাদিগকে কেহ জীব ও ব্রহ্মের ভেদাভেদবাদী বলেন না কেন ? ইহা প্রণিধানপূর্ব্বক চিন্তা করা আবশ্যক । পূর্ব্বোক্তই বলিয়াছি যে, ভক্তগণ নিকর্ষণমুক্তি চাহেন না । গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ অধিকারিবিশেষের পক্ষে নিকর্ষণমুক্তিকে পরম পুরুষার্থ বলিয়া স্বীকার করিলেও উহাই সর্ব্বশ্রেষ্ঠ পুরুষার্থ বলিয়া স্বীকার করেন নাই । তাঁহাদিগের মতে সাধ্য-ভক্তি-প্রেমই পরমপুরুষার্থ । উহা পঞ্চম পুরুষার্থ বলিয়াও কথিত হইয়াছে । গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ মুক্তি হইতেও ঐ ভক্তির শ্রেষ্ঠতা সমর্থন করিয়াছেন । শ্রীল সনাতন গোস্বামিপাদ তাঁহার বৃহদ্ভাগবতামৃত গ্রন্থে বিশেষ বিচারপূর্ব্বক

১ । প্রভু হাসি কহে “স্বামী না মানে যেই জন ।

বেশ্যার ভিতরে তারে করিয়ে গণন ॥

শ্রীধর স্বামী প্রসাদেতে ভাগবত জানি ।

জগদগুরু শ্রীধর স্বামী গুরু করি মানি” ॥ ইত্যাদি—৫৮: ৫; অন্ত্যলীলা, ৭মঃ ১।

বুঝাইয়াছেন যে, মুক্তিতে ব্রহ্মানন্দের অল্পভব হইলেও ভক্তিতে উহা হইতেও অধিক অর্থাৎ অসীম আনন্দ ভোগ হয়। মুক্তির আনন্দ সসীম। ভক্তির আনন্দ অসীম। তিনি মুক্তি হইতেও ভক্তির শ্রেষ্ঠতা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন,— “স্বস্ত্য তু পরাকাষ্ঠা ভক্তাবের স্বতো ভবেৎ।” (২য় অঃ, ১২১)। শ্রীল রূপ গোস্বামিপাদ বলিয়া গিয়াছেন যে, যে কাল পর্যন্ত ভোগস্পৃহা ও মুক্তিস্পৃহারূপ পিশাচী হৃদয়ে বিদ্যমান থাকে, সেই কাল পর্যন্ত ভক্তি-স্বথের অভ্যাস করিবে হইবে? অর্থাৎ নির্বাণ মুক্তিস্পৃহা ভোগস্পৃহার জায় ভক্তি-স্বথভোগের অন্তরায়। অবশ্য যাহারা মুমুক্, তাঁহাদিগের পক্ষে ঐ মুক্তিস্পৃহা পিশাচী নহে, কিন্তু দেবী। ঐ দেবীর রূপা ব্যতীত তাঁহাদিগের মুক্তি লাভে অধিকারই জন্মে না। কারণ, ঐ মুক্তিস্পৃহা তাঁহাদিগের অধিকার-সম্পাদক সাধনচতুষ্টয়ের অন্ততম। কিন্তু যাহারা ভক্তিস্বথলিপ্সু, যাহারা অনন্তকাল ভগবানের সেবাই চাহেন, তাঁহারা উহার অন্তরায় নির্বাণমুক্তি চাহেন না। তাঁহাদিগের সম্বন্ধেই শ্রীল রূপ গোস্বামিপাদ মুক্তিস্পৃহাকে পিশাচী বলিয়াছেন। ভক্তিশাস্ত্রের তত্ত্বব্যাখ্যাতা গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ সাধ্যভক্তি-প্রেমের সেবা করিয়া, নানা প্রকারে উহার স্বরূপ ব্যাখ্যা করিয়া গিয়াছেন। বস্তুতঃ ঐ প্রেমের স্বরূপ অনির্বাচনীয়। বাক্যের দ্বারা উহা ব্যক্ত করা যায় না। মুক্ত ব্যক্তি যেমন কোন রমের আশ্বাদ করিয়াও তাহা ব্যক্ত করিতে পারে না, তদ্রূপ ঐ প্রেমও ব্যক্ত করা যায় না। তাই ঐ প্রেমের ব্যাখ্যা করিতে যাওয়া পরমপ্রেমিক ঋষিও শেষে বলিয়া গিয়াছেন,—“অনির্বাচনীয়ঃ প্রেমস্বরূপঃ”। “মূকাস্বাদনবৎ”। (নারদভক্তিসূত্র, ৫১। ৫২)। সুতরাং যাহা আশ্বাদ করিয়াও ব্যক্ত করা যায় না, তাহার নামমাত্র শুনিয়া কিরূপে তাহার ব্যাখ্যা করিব? ভক্তিহীন আমি ভক্তিশাস্ত্রোক্ত ভক্তিলক্ষণেরই বা কিরূপে ব্যাখ্যা করিব। কিন্তু শাস্ত্র সাহায্যে ইহা অবশ্য বলা যায় যে, যাহারা ভক্তিশাস্ত্রোক্ত সাধনার ফলে প্রেমলাভ করিয়াছেন, তাঁহারাও মুক্তই। তাঁহাদিগেরও আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হইয়াছে। তাঁহাদিগেরও আর কখনও পুনর্জন্মের সম্ভাবনাই নাই। সুতরাং তাঁহাদিগের পক্ষে সেই সাধ্যভক্তিই এক প্রকার মুক্তি। তাই তাঁহাদিগের পক্ষে স্বল্পপুরাণে

১। ভক্তি-মুক্তিস্পৃহা যাবৎ পিশাচী হৃদি বস্তুতে।

তাবদ্ভক্তিস্বথস্যগ্র কথমভ্যাসয়ো ভবেৎ ॥—ভক্তিরসামৃতসিঞ্চঃ।

নিশ্চল ভক্তিকেই মুক্তি বলা হইয়াছে^১। অর্থাৎ ভক্তি লিপ্সু অধিকারীদিগের পক্ষে চরম ভক্তিই মুক্তি। ব্রহ্মবৈবর্ত পুরাণে আবার শাস্ত্র সিদ্ধান্তের সামঞ্জস্য করিয়া বলা হইয়াছে যে^২, মুক্তি দ্বিবিধ,—নির্বাণ ও হরিভক্তি। তন্মধ্যে বৈষ্ণব-গণ হরিভক্তিরূপ মুক্তি প্রার্থনা করেন। অল্প সাধুগণ নির্বাণরূপ মুক্তি প্রার্থনা করেন। সেখানে নির্বাণার্থীদিগকেও সাধু বলা হইয়াছে, ইহা লক্ষ্য করা আবশ্যক। পূর্বোক্ত নির্বাণ মুক্তিই ন্যায়দর্শনের মুখ্য প্রয়োজন। তাই ঐ নির্বাণার্থী অধিকারীদিগের জন্য নির্বাণ মুক্তিরই কারণাদি কথিত ও সমর্থিত হইয়াছে। দ্বিতীয় আক্ষিকে ঐ মুক্তির কারণাদি বিচার পাওয়া যাইবে ॥ ৬৭ ॥

অপবর্ণ-পরীক্ষা-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ১৪ ॥

— — —

এই আক্ষিকের প্রথমে দুই সূত্রে (১) প্রবৃত্তিদোষ-সামান্য-পরীক্ষা-প্রকরণ। তাহার পরে ৭ সূত্রে (২) দোষত্রৈরূপা-প্রকরণ। তাহার পরে ৪ সূত্রে

১। নিশ্চল্য ভক্তির্ষা সৈব মুক্তিঃ সর্বানন্দম্।

মুক্তা এবাহি ভক্তাস্তে তব বিষ্ণোর্যতো হরে।

—“হরিভক্তিবিলাসে”র দশম বিলাসে উদ্ধৃত (৭৩তম) বচন।

২। মুক্তিপ্তং শিববিধা সাধিনা শ্রুতমুত্তমং সর্বসম্মতম্।

নিবর্ণপদদ্বয়ী চ হরিভক্তিপ্রদা নৃশাং।

হরিভক্তিঃ সর্বপাপং মুক্তিং বাঞ্ছন্তি বৈষ্ণবাঃ।

অন্যো নিবর্ণপদপাণ্ড মুক্তিমিচ্ছন্তি সাধবঃ ॥

—ব্রহ্মবৈবর্ত, প্রকৃতিখণ্ড, ২২শ অঃ ॥

(“শব্দকরণদ্রুমে” মুক্তি শব্দ দ্রষ্টব্য)

(৩) প্রত্যাহার-পরীক্ষা-প্রকরণ । তাহার পরে ৫ সূত্রে (৪) শূন্যতোপাদান-প্রকরণ । তাহার পরে ৩ সূত্রে (৫) কেবলেশ্বরকারণতা-নিরাকরণ-প্রকরণ (মতান্তরে ঈরোপাদানতা-প্রকরণ) । তাহার পরে ৩ সূত্রে (৬) আকস্মিকতা-নিরাকরণ-প্রকরণ । তাহার পরে ৪ সূত্রে (৭) সর্কানিত্যনিরাকরণ-প্রকরণ । তাহার পরে ৫ সূত্রে (৮) সর্কানিত্য নিরাকরণ-প্রকরণ । তাহার পরে ৩ সূত্রে (৯) সর্কপৃথক্ নিরাকরণ-প্রকরণ । তাহার পরে ৪ সূত্রে (১০) সর্বশূন্যতা-নিরাকরণ-প্রকরণ । তাহার পরে ৩ সূত্রে (১১) সংখ্যেকান্তবাদ-নিরাকরণ-প্রকরণ । তাহার পরে ১০ সূত্রে (১২) ফলপরীক্ষা-প্রকরণ । তাহার পরে ৪ সূত্রে (১৩) দুঃখপরীক্ষা-প্রকরণ । তাহার পরে ১০ সূত্রে (১৪) অপবর্গ-পরীক্ষা-প্রকরণ ।

৬৭ সূত্র ও ১৪ প্রকরণে চতুর্থ অধ্যায়ের

প্রথম আঙ্গিক সমাপ্ত ।

শুদ্ধিপত্র

পৃষ্ঠা	পংক্তি	অশুদ্ধ	শুদ্ধ
৭৯	২৪	ষড়াহ	ষড়াহ
১১৩	২৮	উদয়নকৃত্য	উদয়নকৃত
১৩০	২৩	দেবত্ৰায়ান্ত	দেবত্ৰায়ন্ত
১৩৫	২৮	জাতং শকা,	জাতুং শকা
১৪০	৭	ভেদাভেবদে	ভেদাভেবদ
১৪৯	৮	মাণস্মাৎ	মানস্মাৎ
১৬৭	২২	দ্রাজপুরুষে	দ্রাজপুরুষে
১৭৭	১৪	তাহার	তাহার
১৮৯	৩০	কারিকাব	কারিকার
২০৪	২৬	গুণাস্তরং	গুণাস্তরং
২০৫	২৮	ষলভেরন্	ষালভেরন্
২২৩	২৭	কুন্তশন্দো	কুন্তশবো
২২৪	২৮	লক্ষনৈতি	লক্ষনৈরিতি
২২৬	১	স্বরূপ	স্বরূপ
২২৯	২৬	অথাপোত	অথাপ্যোত
২৪৫	২৮	প্রকরণাদি	প্রকাশাদি
২৬৮	২৭	নান্না	নান্ন
২৭০	২৬	পরন্ত	পরন্ত
২৭৪	২০	বাস্তব	বাস্তব
৩০৪	২৮	মুত্র	মুত্র
৩১৪	২৮	(২৬শ সূত্রের	(২৬শ)সূত্রের
৩৩২	২৮	শ্রীঘৃতে	শ্রয়তে
৩৪৪	৭	উদ্দেশ্য	উদ্দেশ্য
৫৪৭	১৯	জরামৰ্ষা	জরামৰ্ষা

পৃষ্ঠা	পংক্তি	অশুদ্ধ	শুদ্ধ
৩৫০	২৭	তৃতীয়ং	তৃতীয়ং
৩৫১	২৪	অত্যন্ত	অত্যন্ত
”	২৮	তদ্বৎ	তদ্বৎ
৩৯০	৮	বার্ত্তিকাকার	বার্ত্তিকাকার
৩৯৪	১৭	যে	যে
”	১৮	জীবমুক্তি	জীবমুক্তি
৪০২	৮	সূত্রেয়	সূত্রের
৪০৪	১০	তত্ত্বজ্ঞান	তত্ত্বজ্ঞান
৪১৮	৬	বার	বাব
৪২২	১৩	দর্শণের	দর্শনের
৪২৫	১১	বিজাতীয়ত্ব	বিশ্ববিজাতীয়ত্ব
৪৩০	২০	বিনাশ	স্থিতি
৪৩১	৩	সত্যতা	সত্যতা
৪৩২	২৭	ভূষণ মতে	ভূষণ মতে

